مولانا عبد الحلیم ۔

297.14
عبد

ع
۳۲۸۵۹۷
ع ۳۲ ن

تخصیص کارڈ ۔
مصنف :۔ عبد الحلیم ۔
عنوان :۔
ترتیب :۔
فقہ ۔
اسلامی قانون ۔

DATE LABEL

Call No......... *Date..........................*

Account No.........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above. An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

610/1986
ST 01
RO

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

درین روزگار فرخندگی آثار شرح کاشف الاسرار بر متن رسالہ منار در اصول فقہ قابل اعتبار یعنی

مصنفہ رسالہ منار مولانا
عبد اللہ بن احمد بن محمود ابو البرکات
النسفی صاحب کتاب
کنز الدقائق المتوفی
سنہ ۷۱۰ ہجری
باضافہ فہرست جدید
قابل دید اولی الابصار

سنہ ۱۳۴۳ھ

نور الانوار مع قمر الاقمار

سنہ ۱۹۲۵ع

و شرح رسالہ منار مصنفہ
نور الانوار مولانا حافظ
شیخ احمد معروف بملا جیون
بن ابو سعید بن عبید اللہ حنفی
صدیقی امیٹھوی استاذ
بادشاہ عالمگیر غازی المتوفی
سنہ ۱۱۳۰ ہجری

حسب الحکم جناب مولانا مولوی ابو الکرم محمد ادریس صاحب منیجر مطبع

[illegible] سعی [illegible]
فی المطبع [illegible] لکھنؤ

مرآة اولی الابصار لمشاهدة صور الاسرار فهرس مباحث نور الانوار فی شرح المنـ

بحث	صفحة
بحث وجه تصنيف الشرح وتسميته	٤
بحث غاية الشرع واصوله	٦
بحث نظائر القياس المستنبط من الاجماع	٧
بحث اطلاق نظم القرآن ومعناه	٩
بحث الحقيقة والمجاز والصريح والكناية	١١
بحث تعريف الخاص وتقسيمه ونظيره	١٢
بحث بطلان شرط الطهارة في آية الطواف	١٥
بحث صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع	١٨
بحث خصوص الامر بالوجوب دون الفعل	٢٢
بحث دلالة الاجماع والمعقول على وجوب الامر	٢٤
بحث قول طلقي نفسك	٢٦
بحث الالزام على الشافعي في ما ذهب اليه	٢٧
بحث كون الاداء كاملا وقاصرا	٣٠
بحث وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط	٣٣
بحث انواع الحسن لعينه ولغيره	٣٩
بحث كون الامر المقيد اربعة انواع	٤٤
بحث نية صوم النفل للمسافر	٤٧
بحث كون وقت الموقت مشتبه الحال	٤٨
بحث خطاب الكفار باداء العبادات في الدنيا	٤٩
بحث الافعال الحسية	٥١
بحث ان لا يكون سفر المعصية سببا للرخصة	٥٥
بحث ان العام مساو للخاص	٥٧
بحث من وما يحتملان العموم والخصوص	٦١
بحث كلمة الجميع لعموم الاجتماع دون الانفراد	٦٣
بحث التعريف باللام او الاضافة	٦٦
بحث لا عموم للمشترك	٦٨
بحث تعريف المحكم وحكمه	٧٠
بحث تعريف المجمل وحكمه	٧٤
بحث علامة معرفة الحقيقة والمجاز	٧٨
بحث حكم الاستيمان على الابناء والموالي	٨١
بحث حكم من قال لله علي صوم رجب	٨٣
بحث حكم الحالف بان لا اكلم هذا الصبي	٨٦
بحث تعذر المعنى الحقيقي والمجازي	٨٩
بحث معنى انما الاعمال بالنيات	٩١
بحث الواو للحال ولعطف الجملة	٩٤
بحث بل لاثبات ما بعده واعراض ما قبله	٩٧
بحث عدم صحة الترديد في البيع والاجارة	٩٩
بحث كلمة او بان يردد بين شيئين	١٠١
بحث حروف الجر وكون الباء للالصاق	١٠٥
دخول الغاية تحت المغيا	١٠٩

بحث	صفحة
بحث معاني الهداية واقسامها	٤
بحث الكتاب والسنة واجماع الامة	٦
بحث تعريف الكتاب وما يتعلق به	٨
بحث طرق النظم من حيث الصيغة واللغة	١٠
بحث معرفة طرق وقوف المجتهد	١١
بحث حكم الخاص يتناوله المخصوص قطعا	١٣
بحث بطلان تاويل القرء بالاطهار	١٥
بحث وجوب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة	١٩
بحث كون المامور به ممنوعا قبل الامر	٢٣
بحث حقيقة الامر في الاباحة والندب	٢٥
بحث قوله طلقي نفسك ثلثين	٢٦
بحث استعمال الاداء والقضاء مكان الآخر	٢٨
بحث الاداء الشبيه بالقضاء	٣٠
بحث ضمان المغصوب بالمثل او بالقيمة	٣٤
بحث القدرة التي يتمكن بها العبد	٤٠
بحث اختلاف الوقت في عصر امسه وعصر يومه	٤٥
بحث ان سبب القضاء هو سبب الاداء	٤٧
بحث تعيين اشهر الحج من العام الاول ام لا	٤٨
بحث المذهب الصحيح في حق خطاب الكفار	٥٠
بحث اختلاف النهي في الافعال الشرعية	٥٢
بحث ان لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء	٥٥
بحث النهي يشبه الاستثناء والنسخ	٥٩
بحث كون كلمة من عامة	٦٢
بحث حكم استعمال كل ومن	٦٣
بحث ادنى الجمع ومافوق الاثنين	٦٧
بحث تاويل المشترك	٦٩
بحث تعارض الظاهر والنص والمحكم والمفسر	٧١
بحث تعريف المتشابه وحكمه	٧٥
بحث متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز	٧٨
بحث حكم الاستيمان على الآباء والامهات	٨١
بحث نوعي الاتصال السببية والتعليل	٨٤
بحث كون الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا	٨٧
بحث قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة	٨٩
بحث معنى رفع عن امتي الخطاء والنسيان	٩١
بحث الفاء للوصل والتعقيب	٩٥
بحث لكن للاستدراك بعد النفي	٩٨
بحث اقل المهر ومهر المثل والرد في الكفارة	١٠٠
بحث الحلف بان لا يكلم احد الاثنين	١٠٣
بحث الباء للتبعيض والزيادة	١٠٧
في للظرفية	١١٠

بحث	صفحة
بحث التوسط في الشريعة بين الافراط والتفريط	٥
بحث استنباط القياس من الاصول الثلثة	٦
بحث نقل القرآن عن النبي ﷺ	٨
بحث الخاص والعام والمشترك والمؤول	١٠
بحث الاستدلال بالنص بالاشارة والدلالة والاقتضاء	١١
بحث التعريفات المختلف فيها بين المجتهدين	١٣
بحث كون الخاص على سبع تفريعات	١٦
بحث اقل المهر عشرة دراهم	٢٠
بحث دلائل الوجوب	٢٣
بحث الاختلاف في لفظ الامر في صيغ الامر	٢٥
بحث دلالة اسم الفاعل على المصدر	٢٧
بحث وجوب القضاء بما يجب به الاداء	٢٨
بحث رد عين المغصوب	٣١
بحث عدم ضمان القصاص بالقتل	٣٥
بحث كون نفي صفة الوجوب مستلزما لنفي صفة الجواز	٤٣
بحث الاداء والقضاء في ضيق الوقت	٤٦
بحث النذر المعين والنذر المطلق	٤٨
بحث واداء الحج بمطلق النية	٤٩
بحث النهي كالامر في كونه من الخاص	٥٠
بحث ان لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا	٥٤
بحث حكم العام فيما يتناوله قطعا	٥٦
بحث تعيين الخيار في احد العبدين المبيعين	٥٩
بحث الكل لعموم الافراد	٦٢
بحث مفهوم الصفة عموم او خصوص	٦٤
بحث المشترك فيما يتناول افرادا مختلفة الحدود	٦٨
بحث حكم المؤول والظاهر	٦٩
بحث تعريف الخفي وحكمه	٧٣
بحث تعريف الحقيقة والمجاز وحكمهما	٧٦
بحث النكاح للوطي دون العقد	٧٩
بحث حكم الحلف بعدم وضع القدم في الدار	٨٢
بحث تعريف السبب لغة واصطلاحا	٨٦
بحث حكم من حلف بان لا ياكل من هذه الحنطة	٨٧
بحث حكم من حلف بان لا ياكل لحما	٨٩
بحث حكم التحريم المضاف الى الاعيان	٩١
بحث الفاء بمعنى الواو وثم للتراخي	٩٦
بحث لكن للاستيناف والعطف والشك	٩٨
بحث قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا	١٠١
بحث حتى للغاية كالى	١٠٤
بحث استعمال على في الشرط	١٠٨
اسماء الظروف ومقارنة مع	١١٠

بحث	صفحة
بحث موضوع علم اصول الفقه	٥
بحث نظائر القياس المستنبط من الكتاب	٦
بحث تمهيد القرآن بعد بيان تعريفه	٨
بحث الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه	١٠
بحث معرفة المواضع المعاني لترتيب الاحكام	١١
بحث بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية	١٣
بحث بطلان العصمة عن المسروق	١٦
بحث دلائل صحة الطلاق في ثلث مسائل	٢٠
بحث استحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص	٢٣
بحث احتمال الامر التكرار	٢٥
بحث عدم احتمال اسم الفاعل التكرار	٢٧
بحث ان لا يصح الاعتكاف الا بالصوم	٢٨
بحث قضاء تكبيرات العيد في الركوع	٣١
بحث كون المامور به موصوفا بالحسن	٣٥
بحث ان الامر نوعان مطلق ومقيد	٤٣
بحث نية المسافر والمريض للصوم	٤٦
بحث اشتراط التبييت في رمضان	٤٨
بحث خطاب الكفار بامر الايمان وبالمشروع	٤٩
بحث كون القبيح لعينه نوعين	٥٠
بحث ان لا يفيد الغصب الملك	٥٤
بحث نسخ حديث العرنيين	٥٦
بحث العام المخصوص بالبعض	٥٩
بحث دخول كلمة كل على المنكر والمعرف	٦٢
بحث عموم النكرة الموصوفة	٦٤
بحث حكم المشترك بين المعنيين المتضادين	٦٨
بحث تعريف النص والمفسر	٦٩
بحث تعريف المشكل وحكمه	٧٣
بحث كون لفظ الصلوة عاما فيما يحله	٧٦
بحث اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي	٧٩
بحث حكم الحلف بقول عبده حر يوم قدوم فلان	٨٢
بحث حكم من حلف بان لا يضع قدمه في الدار	٨٦
بحث حكم قول الرجل لعبده هذا ابني	٨٧
بحث حكم الحالف بان لا آكل الفاكهة	٨٩
بحث اتصال الحروف بالحقيقة والمجاز	٩١
بحث المجاز لكلمة ثم وبمعنى الواو	٩٦
بحث الانشاء لاحتمال الخبر	٩٨
بحث انواع الجنايات لقطاع الطريق	١٠١
بحث مواضع استعمال حتى في الافعال	١٠٤
بحث عموم من وتبعيض من	١٠٨
عند لمكان الحضور	١١٠

ALLAMA IQBAL LIBRARY
1936
LIBRARY
No. 1936
Date 12.1.61
SRINAGAR

بحث

بحث حروف الشرط ١١١
بحث حيث واين للمكان ١١٤
بحث تعريف الكناية وحكمها ١١٥
بحث النسب للآباء ١١٨
بحث الامر لتحرير رقبة مملوكة ١٢٢
بحث كفارة القتل والظهار واليمين ١٢٨
بحث زكوة العوامل والحوامل والعلوفة ١٣٠
بحث الجمع المضاف الى الجماعة ١٣٢
بحث الفريضة والواجب والسنة ١٣٤
بحث الشرائع السابقة من المحن الشاقة ١٣٩
بحث افطار رمضان عمدا ١٤١
بحث اقسام الرواة ١٤٣
بحث تعريف الضبط والفهم والحفظ ١٤٨
بحث اسناد الرواية ١٥٠
بحث الطعن المبهم والمفسر ١٥٥
بحث كون المتاخر ناسخا للمتقدم ١٥٨
بحث وقوع التعارض بين الخبرين ١٦٢
بحث عدم صحة التراخي لتخصيص العام ١٦٧
بحث القياس لا يصلح ناسخا ١٧٠
بحث افعال النبي صلى الله عليه وسلم ١٧٢
بحث وجوب تقليد الصحابي وعدمه ١٧٥
بحث مراتب اهل الاجماع ١٨٠
بحث الاحتجاج بتعارض الاشباه ١٨٦
بحث تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ١٩٦
بحث الاستحسان بالقياس الخفي ١٩٨
بحث تقسيم موانع الحكم ٢٠١
بحث المعارضة ٢٠٥
بحث تفسير الحكم والمعارضة المخالفة ٢٠٨
بحث حكم تعارض الترجيحين ٢١٢
بحث حقوق الله وحقوق العباد ٢١٥
بحث يمين الغموس ٢١٧
بحث نصاب الزكوة قبل مضي الحول ٢٢١
بحث شروط حكم العلل والاسباب ٢٢٤
بحث ان الصبي العاقل يصح او لا يصح ٢٢٨
بحث ضمان ما استهلكه من الاموال ٢٣٣
بحث الذمة والولاية والحل ٢٣٦
بحث صحة الكفالة بالدين عن الميت المفلس ٢٣٩
بحث لا حياة للميت في احكام الآخرة ٢٤١
بحث البيع وبطلان الهزل ٢٤٥
بحث وقوع الطلاق ووجوب المال اجماعا ٢٤٧
بحث فرض وحظر واباحة ورخصة ٢٥٢

بحث

بحث استعمال اذا في الشرط او الوقت ١١٣
بحث دلالة اذا متى على عموم الزمان ١١٤
بحث الاصل في الكلام الصريح ١١٧
بحث الثابت بدلالة النص ١١٩
بحث ذكر الوجوه الفاسدة ١٢٧
بحث عدم حمل المطلق على المقيد ١٢٨
بحث ان لا تجب الزكوة على الصبي ١٣٠
بحث اقتضاء الامر بالشئ والنهي عنه ١٣٢
بحث سنن الهدى والزوائد والنفل ١٣٥
بحث مواضع سقوط حرمة الخمر والميتة ١٣٩
بحث اقسام السنة ١٤٣
بحث حديث المصراة ١٤٥
بحث ان الكبائر سبع ١٤٨
بحث جعل الخبر في محله حجة ١٥١
بحث الطعن بالتدليس والتلبيس ١٥٥
بحث اولوية المثبت من النافي ١٦٠
بحث احتمال البيان للحجج باقسامها ١٦٣
بحث عمل الاستثناء بطريق المعارضة ١٦٥
بحث الاجماع لا يصلح ناسخا ١٧٠
بحث تقسيم الوحي ١٧٣
بحث الاجماع ونوعي ركنه ١٧٦
بحث كون القياس حجة عقلا ونقلا ١٨٢
بحث الاحتجاج بالوصف المختلف فيه ١٩٤
بحث الاستحسان ١٩٧
بحث شرط الاجتهاد ١٩٩
بحث آداب المناظرة ٢٠٢
بحث كون الشئ دليلا على شئ وبالعكس ٢٠٦
بحث صحة كل الكلام في اصل وضعه ٢١٠
بحث الترجيحات الصحيحة والفاسدة ٢١٢
بحث الاصول واللواحق والزوائد ٢١٥
بحث المجاز الغير الخالص ٢١٧
بحث عقد الاجارة ٢٢١
بحث الاحصان في باب الزنا ٢٢٦
بحث نوعي الامور المعترضة على الاهلية ٢٢٨
بحث حكم قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة ٢٣٣
بحث قتل الحر بالعبد قصاصا ٢٣٧
بحث بطلان اهلية المملوكية بالموت ٢٤٠
بحث جهل الشفيع والامة بالاعتاق او بالخيار ٢٤٣
بحث عدم صحة البيع بلا تسمية البدل ٢٤٥
بحث تعريف السفه وحكمه ٢٤٩
بحث تسع اقوال المكره وافعاله ٢٥٣

بحث

بحث لو للشرط وكيف للسؤال ١١٤
بحث تناول جمع المذكر للاناث ١١٧
بحث الاستدلال باشارة النص ١١٨
بحث الحدود والكفارات بدلالة النص ١٢٠
بحث دخول حرف التعليق في السبب والحكم ١٢٦
بحث القيد بمعنى الشرط ١٢٩
بحث خروج العام مخرج الجزاء ١٣١
بحث الاحكام المشروعة ١٣٣
بحث نوعي الحقيقة والمجاز ١٣٦
بحث اسباب الاحكام المشروعة ١٤٠
بحث ازمنة نقل الآثار ١٤٤
بحث جهالة العدالة ١٤٦
بحث الشرط في الاسلام ١٤٩
بحث عموم مطلق خبر الواحد ١٥٢
بحث وقوع التعارض بين الحجج ١٥٦
بحث النفي في حديث بريرة ١٦٠
بحث احتمال بيان المجمل والمشترك ١٦٣
بحث كون الاستثناء متصلا ومنفصلا ١٦٦
بحث النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا ١٧٠
بحث العمل بالرأي ١٧٤
بحث اشتراط كون اهل الاجماع ١٧٨
بحث اثبات القياس بالحديث ١٨٣
بحث الاحتجاج بالشك في فساده ١٩٤
بحث تقديم الاستحسان على القياس ١٩٧
بحث خطاء المجتهد وصوابه ٢٠٠
بحث اقسام المناقضة بالاستقراء ٢٠٢
بحث القلب المسمى بالعكس ٢٠٧
بحث ترجيح احد العارضين على الآخر ٢١٠
بحث انتقال الحكم الى الحكم الآخر ٢١٣
بحث التصديق والاقرار اصل الايمان ٢١٦
بحث السبب المجازي والحقيقي ٢٢٠
بحث كون العلة علة ٢٢٢
بحث اعتبار العقل لاثبات الاهلية ٢٢٧
بحث انواع السماوي ٢٣١
بحث كون المرء عرضة للتملك والابتذال ٢٣٥
بحث ان لا يجتمع الضمان مع القطع ٢٣٧
بحث كون القصاص غير مورث ٢٤١
بحث جهل البكر والوكيل والماذون ٢٤٣
بحث صورة لزوم العقد وبطلان الهزل ٢٤٦
بحث وجوب انعقاد بيع الخاطي ٢٥١
بحث انواع المحرمات ٢٥٣

بحث

بحث كم للعدد ١١٤
بحث عدم تناول جمع المؤنث المذكور ١١٧
بحث شمول العبارة والاشارة معا ١١٨
بحث الثابت باقتضاء النص ١٢١
بحث كون المطلق محمولا على المقيد ١٢٧
بحث كون القتل من اعظم الكبائر ١٢٩
بحث لا عموم لكلام المدح او الذم ١٣١
بحث العزيمة والرخصة ١٣٣
بحث حقيقة الاستباحة ١٣٧
بحث اسباب العقوبات والحدود والكفارات ١٤١
بحث وجوب العمل بالكتاب والسنة ١٤٣
بحث شرائط الراوي ١٤٧
بحث الانقطاع وهو ظاهر وباطن ١٤٩
بحث الطعن من غير الراوي ١٥٤
بحث وقوع التعارض بين القياسين ١٥٧
بحث النفي في حديث ميمونة ١٦١
بحث الاختلاف في خصوص العموم ١٦٣
بحث انصراف الاستثناء الى ما يليه ١٦٦
بحث اقسام المنسوخ ١٧١
بحث الفرق بين الهام النبي صلعم وغيره ١٧٥
بحث انعقاد الاجماع باتفاق الكل او الاكثر ١٧٩
بحث شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه ١٨٥
بحث اقسام ما يثبت بالتعليل ١٩٥
بحث تقديم القياس على الاستحسان ١٩٧
بحث امتناع الحكم لعدم العلة ٢٠١
بحث المناقضة ٢٠٣
بحث المعارضة بالغير ٢٠٨
بحث استحقاق الشفعة ٢١١
بحث الاحكام المتعلقة بالحج ٢١٤
بحث امامة المتيمم للمتوضئين ٢١٧
بحث تسمية اوصاف العلل الشرعية الحقيقية ٢٢٠
بحث الفرق بين السبب والدليل ٢٢٤
بحث العلل الشرعية والعقلية ٢٢٧
بحث فوات الاهلية بزوال العقل ٢٣٢
بحث العتق والاعتاق والرق والكتابة ٢٣٥
بحث وقوع الاعتاق على حق غريم او وارث ٢٣٨
بحث وجوب القصاص للزوجين ٢٤١
بحث تعريف الهزل والجد ٢٤٤
بحث وجوب مهر المثل في صور الثلث ٢٤٧
بحث اقسام الاكراه ٢٥١
بحث عدم سقوط الحرمة بعذر الاكراه ٢٥٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام وصيرها موثقة بالبراهين والدلائل موشحة بالحلل والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذى اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وعلى آله العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم فى اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى اصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين **وبعد** فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واشملها نكتا ودراية ولم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة فى درك المآرب وقديما كان يختلج فى قلبى ان اشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لى ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق الحامل فاذا انا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ على الكتاب المذكور بعض خلانى ومخلص اخوانى من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا لى عذرا فشرعت فى اسعاف مامولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان مستحضرا لى فى الحال من غير توجه على ما قيل ويقال فسميته بكتاب نور الانوار فى شرح المنار والله الموفق فى البداية والنهاية وهو حسبى لسعادة الهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قال المصنف بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله الذى هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب والدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا انسب الى الله تعالى يراد به

الاول اذا انسب الی الرسول و القرآن یراد به الثانی و قالوا ایضا انه اذا عدی الی المفعول الثانی بلا واسطة یراد به الاول

واذا عدی الیه بواسطة الی واللام یراد به الثانی وههنا ان نظر الی انه منسوب الی الله تعالی ینبغی ان یراد به الاول

وان نظر الی انه عدی بواسطة الی ینبغی ان یراد به الثانی فاما ان یقال هذا نادر سلمه او یقال کلمة الی مزیدة للتاکید

والتقویة و بالجملة لا یخلو هذا عن تمحل والصراط المستقیم هو الصراط الذی یکون علی الشارع العام و یسلکه

کل احد من غیر ان یکون فیه التفات الی شعب الیمین و الشمال فهو الذی یکون معتدلا بین الافراط والتفریط و هذا

صادق علی شریعة محمد صلی الله علیه و سلم لانها متوسطة بین الافراط الذی فی دین موسی علیه السلام والتفریط

الذی فی دین عیسی علیه السلام و علی عقائد اهل السنة والجماعة فانها متوسطة بین الجبر والقدر و بین الرفض و

الخروج و بین التشبیه والتعطیل الذی فی غیرها و علی طریق سلوک جامع بین المحبة والعقل فلا یکون

عشقا محضا مفضیا الی الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الی الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه و فیه تلمیح الی قوله تعالی

اهدنا الصراط المستقیم والصلوة علی من اختص بالخلق العظیم فتفسیر الصلوة واضح و قوله علی من اختص کنایة

عن محمد صلی الله علیه و سلم تنبیها علی ان کونه مختصا بالخلق العظیم مما تقرر فی الاذهان حتی لا ینتقل الذهن

من هذا الوصف الی غیره علیه السلام والخلق هو ملکة یصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظیم یعنی ما قالت

عائشة رض هو القرآن یعنی ان العمل بالقرآن کان جبلة له من غیر تکلف و قیل هو الجود بالکونین والتوجه الی خالقهما

وقیل هو ما اشار الیه علیه السلام بقوله صل من قطعک واعف عمن ظلمک واحسن الی من اساء الیک

والاصح ان الخلق العظیم هو السلوک الی ما یرضی عنه الله تعالی و الخلق جمیعا و هذا عزیز جدا و هو تلمیح الی قوله تعالی

وانک لعلی خلق عظیم و هو وان لم یدل علی الاختصاص لکن لما کان فی محل المدح اختص به و علی اله الذین

قاموا بنصرة الدین القویم عطف علی قوله علی من اختص والال اهل بیته او عترته او کل مؤمن تقی هو الانسب

مولانا عبد الحلیم

ههنا لان المصـ لم يتعرض لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين والاسلام هو
الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف
بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافي وحد لقبي وغاية وموضوع ولما لم يذكره المصـ طوينا
على غره ولكن لابد ههنا من ان يعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام
فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث انه مثبت
والمصـ ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام في اخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم
ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع
ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام
فيه للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج الى التاويل وانما
لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه فكذلك هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة
واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة اية لانها اصل
الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة الاف على ما قالوا والمراد
باجماع الامة اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة
الرسول او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو
القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيد فخر الاسلام وغيره ليخرج
القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي

في حالة الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص النورة بعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني في هذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال والاصل كان ردا على منكري القياس فصلا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا بأس ان يكون هذه الاصول فرعا لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب قال اما الكتاب فالقرآن

منہ رحمہ اللہ تعالی

المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكتاب الكتاب فى اللام فيه للعهد المعهود هو الكتاب السابق ذكره

الذى كان مضافا اليه للبعض القرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظى وابتداء التعريف الحقيقى

من قوله المنزل الى اخره وان كان بمعنى المقروء او بمعنى المقرون فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف

فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقى الكتب السماوية والمنزل يجوز ان

يقرأ بالتخفيف اى المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا

اولا ثم نزل نجما نجما واية اية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام

قليلا قليلا ١٢

دفعة واحدة فى كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد اى لان نزوله فى الواقع كان بدفعات

مختلفة فى مدة النبوة المكتوب فى المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب

فى الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان فى المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا

واللام فى المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد المعهود هو مصاحف

القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم

الدور وخرج بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا

من الله والله عزيز حكيم وعن قراءة ابى ونحوه مما لم يكتب فى المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا

بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اى المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة فى نقله

واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابى فى قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات

وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فى حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفى كفارة اليمين فصيام ثلثة

ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة

وعند الجصاص هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن فيه شبهة وهذا كله على تقدير

ان يكون اللام فى المصاحف للجنس و اما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله فى المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى اخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها فى الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء ولولا صحة انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها فى الصلوة لعدم كونها اية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب والحائض بقصد التبرك لا بقصد التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعنى ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابى حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية فى الصلوة مع القدرة على النظم العربى وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية فى المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمى وهو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربى معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان اشتغل بالعربى ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويتلذذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقا فى بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه فى انه كيف يجوز القراءة بالفارسى مع القدرة على العربى المنزل واما فى ما سوى الصلوة فهو يراعى جانبهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم فى اللغة جمع اللؤلؤ فى السلك واللفظ هو الرمى وان كان النظم يطلق فى العرف على الشعر ايضا وينبغى ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظى والمعنى الى الكلام النفسى ولكن المعنى الذى هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها

شروع فی تقسیماته ای انما تعرف احکام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسیمات النظم والمعنی فالاقسام بمعنی التقسیمات لان ههنا تقسیمات متعددة وتحت کل تقسیم اقسام لا ان الکل اقسام متباینة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسیم مع اقسام تقسیم اخر وانما قال اقسامها ولم یقل اقسامه تنبیها علی ان منشأ التقسیم هو النظم والمعنی جمیعا فبعضهم علی ان التقسیمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنی وبعضهم علی ان الدلالة والاقتضاء للمعنی والبواقی للنظم والاصح انه فی کل قسم یراعی النظم مع دلالته علی المعنی وذلک اربعة ای المذکور فیما قبل وهو التقسیمات اربعة تقسیمات وتحت کل تقسیم منها اقسام عدیدة کما سیأتی وذلک لان البحث فیه اما ان یکون عن المعنی وهو التقسیم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسیم الثالث او بحسب دلالته فان اعتبر فیها الظهور والخفاء فهو الثانی والا فهو الاول الاول فی وجوه النظم صیغة ولغة یعنی ان التقسیم الاول فی طرق النظم من حیث الصیغة واللغة والطرق هی الانواع والاصناف والصیغة هی الهیأة واللغة وان کان یشمل المادة والهیأة کلیهما لکن ارید بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حیث المجموع کنایة عن الوضع فکانه قال الاول فی انواع النظم من حیث الوضع ای من حیث انه وضع لمعنی واحد او اکثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصیغة علی اللغة لان للعموم والخصوص زیادة تعلق بالصیغة فی الاغلب وهی اربعة الخاص والعام والمشترک والمؤول لان اللفظ اما ان یدل علی معنی واحد او اکثر فان کان الاول فاما ان یدل علی الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان یدل مع الاشتراک بین الافراد فهو العام وان کان الثانی فاما ان یترجح احد معانیه بالتاویل فهو المؤول والا فهو المشترک فالمؤول فی الحقیقة انما هو من اقسام المشترک الذی دل صیغة ولغة وان کان مغول فعل التاویل الذی من شان المجتهد والثانی فی وجوه البیان بذلک النظم ای التقسیم الثانی فی طرق ظهور المعنی وخفائه بذلک النظم المذکور فی التقسیم الاول من الخاص والعام ای کیف یظهر المعنی من النظم مسوقا او غیر مسوق محتملا للتاویل او لا وکیف یخفی المعنی من اللفظ خفاء سهلا او کاملا وهی اربعة ایضا الظاهر والنص والمفسر والمحکم لانه ان ظهر معناه فاما ان یحتمل التاویل او لا فان احتمله

فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل فى التقسيم الاول وذكر فى الثانى فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اى لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها فى الخفاء فكما ان فى الاول بعضها اولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها اولى من بعض فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفى او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع متعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث متعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم اى التقسيم الثالث فى طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل فى معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة او فى غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد اى التقسيم الرابع فى معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان فى الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهى اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف

عليه فهو من الاسئلة الفاسدة على ما سيجئ ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم منها

يشمل الكل اى بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس

يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اى هذا التقسيم

اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اى مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من

الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اى المفهومات

الاصطلاحية وهى ان الخاص فى الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما انتظم جمعا

من المسميات وترتيبها اى معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر يقدم

النص على الظاهر واحكامها اى ان ايها قطعى وايها ظنى وايها واجب التوقف فالخاص قطعى و

العام المخصوص ظنى والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام فى العشرين تصير الاقسام ثمانين

والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس فى الواقع تقسيما للقران بل تقسيم لاسامى اقسام القران

وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المص ولكن فخر الاسلام

لما ذكر هذا التقسيم فى اول الكتاب سلك فى اخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعانى والترتيب والاحكام

فى كل من الاقسام والمص انما ذكر المعانى والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب فى بعض

الاقسام فقط ثم لما فرغ المص عن بيان اجمال التقسيم شرع فى بيان تفاصيل الاقسام فقال اما الخاص

فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الفاظ والباقى كالفصل فقوله وضع

لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان

معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه ان يكون المعنى منفردا

عن الافراد وعن معنى اخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل

ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجرى فى جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم فى

التقسيمات رعاية للادب لان النظم فى الاصل جمع اللؤلؤ فى السلك بخلاف اللفظ فانه فى اللغة الرمى

واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا فى التعريفات فى اصطلاح المنطق ولكن القصد ههنا

بحث الخاص

بحث الخاص

لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص
العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس
بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى وان يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة
او خصوص العين اي الشخص المعين وهذه اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين
مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين
بالاغراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع
عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان
نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل
هو كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها
مستفرشة اتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين
بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد
الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا
اي اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص اي الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير كما ان قولنا زيد عالم
فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم ايضا خاص لا يحتمل غيره كذلك فكل واحد من
الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعلم على زيد بعينه بلا واسطة ولا يحتمل
البيان لكونه بينا هذا حكم اخر مقول للحكم الاول كانهما متحدان لكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول
الخصم ولتمهيد التعريفات الاتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل
حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان
بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاء في زيد نفسه وبيان التغيير يحتمله
كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز
الحاق التعديل بالامر بالركوع والسجود على سبيل الفرض شروع في تعريفات مختلف فيها بينت

وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بيّنًا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحقه به ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي رح يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في اية الوضوء هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان بطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في اية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عليه السلام واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله لا وضوء لمن لم يسم والشافعي يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث

ولقوله انما الاعمال بالنيات والوضوء ايضاً عمل فلا يصلح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بيناً بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصلح باخبار الآحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله الطواف بالبيت صلوة وقوله الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيناً بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة رح بالحيض بدلالة

قوله تعالى ثلثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان ثم الطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر ما سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولاتها واما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها فلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الاية بوجوه متعددة قد ذكرتها في تفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الان وثلث منها ما سيجيء واورد بين هذه الاربع والثلثة ما اعترض للشافعي علينا مع جوابه على سبيل الجملة المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا اخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنين ونكحت زوجا اخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد والشافعي يملك الزوج الاول حينئذ ما بقي من الاثنين او واحد يعني ان طلقها سابقا واحدا فيملك الان ان يطلقها اثنين

ع ای ابن عمر وابن عباس و ابن مسعود رضی اللہ ۱۲ منہ

وتصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدة لا غير وعند ابی حنيفة وابی يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثانی يكون محللا اياها للزوج الاول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعی بان المتمسك فی هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثانی غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففی هذا ابطال موجب الخاص الذی هو حتى فلما لم يكن الزوج الثانی محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث الاولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثانی محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصـ فی جوابه من جانب ابی حنيفة ان كون الزوج الثانی محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقنی ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبی هذا اعنی وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودی الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقی من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطی الزوج الثانی ايضا ولا يكفی مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الاية وهذا حديث مشهور قبله الشافعی رحـ ايضا لاجل اشتراط الوطی والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطی بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثانی باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودی الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهی حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفی الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل ويتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثانی متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصـ وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب

شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى عليه

ای مولانا عبد العلی رحمه الله ۱۲

مقد يرد علينا من جانب الشافعي رح تقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قطعا الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اوان السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تع فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رحمه الله تع بان بطلان العصمة عن المال المسروق وازالتها من المالك الى الله تعالى انما نثبته بقوله تع جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تع اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزى يجي بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لصدد الجناية ولا يحتاج الى جزاء اخر حتى يجب الضمان هذا ابلغ مما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المص رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولاجل ان مدلول الخاص قطعي وجب الاتباع صح

اورد ذلك لبعد المشار اليه ۱۲

عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعها خلافا للشافعي رحمه الله تع وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الاخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان والطلاق الشرعي مرة بعد مرة

بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اى مراجعة بحسن المعاشرة او تسريح
باحسان اى تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله بحسن
المعاشرة والمروءة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فقط لان فعل المرأة
فى الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعنى الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين
لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فان طلق الزوج
المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها وطلقها فالشافعى يقول انه
متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يعد
الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء
فينبغى ان يقع بعد الخلع وهو ايضا طلاق غاية انه يلزم ان تكون الطلقات اربعا اثنتان فى قوله تعالى الطلاق
مرتان والثالثة الخلع والرابعة هى هذه ولكنه لا باس به فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج فى
الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا فى ضمن
الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الاية و
على هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذى بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذى
ليس كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله
انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة
الثالثة على ما روى عن النبى عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا
لذلك ولا تعلق له بمسألة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح
باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الا يقع هذا خلاف
ما قالوا وابسط فى تفسير الاحمدى ووجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق
تفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد

من غير تاخير الى الوطى فى المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمفوضة التى فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو
فالمعنى التى فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعى رح
وتحقيقه ان المرأة التى فوضها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعى رح الا بالوطى
فلو مات احدهما قبل الوطى لا يجب المهر لها عند الشافعى رح وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد فى الذمة
ويجب اداؤه عند الوطى والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان
تبتغوا بدل من وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اى حل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم
فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب
وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون
ملصقا فى الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخى
الى الوطى بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا
لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا والى هذا يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفى هذا المقام
اعتراضات دقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على
ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب
الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعى رح مفوض الى راى العباد واختيارهم
فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر فى جانب الاكثر لكن يقدر فى جانب الاقل
وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم وما ملكت
ايمانهم اى قد علمنا ما قدرنا عليهم فى حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير
وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر
فى علم الله تعالى وقد بينه النبى عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا نقيس على قطع اليد

لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لانه لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو بمعنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ثان اى وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملا تعليل لقوله صح اه على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه

الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اى من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظ الامر لانه يعين على انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء وبقي فيه النهي الا انه خرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا وغائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن بشرط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع اولا ولهذا نسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما ويختص مراده بصيغته لانه بيان لكون الامر خاصا يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغته لانه حقيقة للزوم والغرض منه

الاختصاص من الجانبين اى لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون
نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقال ان دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر
فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب فهذا نفى للاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة
لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفى للترادف او يقال ان الباء
داخلة على المختص به كما هو اصلها اى لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف ثم
قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفى
الاشتراك قط فينبغى ان يحمل اللازم على اللازم المساوى اى لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد
فهذا فهم حينئذ نفى الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفى الترادف قصدا فقال حتى لا يكون
الفعل موجبا اى اذا كان المراد مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبى عليه السلام موجبا على الامة من غير مواظبته
عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعى فانهم يقولون ان فعل النبى عليه السلام ايضا موجب اما لانه امر وكل امر
للوجوب واما لانه مشارك للامر القولى فى حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم فى كل ما لم يكن سهوا منه
عليه السلام ولا طبعا له ولا مخصوصا به والا فهم كونه موجبا بالاتفاق المنع عن وصال الصوم وخلع النعال متعلق
بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا اى لمنعه عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال روى
انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى
يعنى انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولى قوة روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شرابه وكل شراب دونه كسراب ولهذا ترى
الامة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة فى اربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا فى صوم الفرض والنفل سواء
وروى انه عليه السلام كان يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم
نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبريل عليه السلام اخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد
فلينظر فان راى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذه تمسكات ابى حنيفة اما الشافعى فقال تارة

شرح نور الانوار

على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة لامته فاجاب عنه المصنف رح بقوله والوجوب مستفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاجوا الى هذا القول صلا وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المص عنه بقوله وسمي الفعل به لانه سببه اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعني ان موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا ومعنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكر المص لانه يفهم مما ذكره التزاما فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وادناه الندب وهذا كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم يقم قرينة على تعيين هذا المعنى به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب هي حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب اذ ذهب بعض منهم الى ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب مقتضى العقل العادة كما في قوله تعالى واذا حللتم

فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولا اباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والمرید من الامر بل من قوله تعالى احل لكم الطيبات ويحتمل ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اي ثم ما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا احكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اي ان شاؤا قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الايتمار بامرهما ولا يكون ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اي ما نفى الاختيار وبطلان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء الخيرة اي ثم ما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب وهو ممنوع والله لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة في استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل ولدلالة الاجماع والمعقول عطف على ما قبله وفي بعض النسخ ولكن دلالة الاجماع والمعقول ويدل ان عليه فهو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلبه الا بلفظ الامر والكمال في الطلب هو الوجوب والاصل نفي الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شيء يدل عليه ولكن الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغي ان يكون

الامر كذلك والا على معنى الوجوب وليس هذا لاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل فى بيان النصوص والمعقول وجوه اُخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف فى بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فما ذا حكمه فقال واذا اريدت به الاباحة والندب اى اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب عُدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة لانه بعضه اى ان الامر حقيقة فى الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هى جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا فى بعض معنى الوجوب فهذا معنى الحقيقة القاصرة التى اُريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصله اى قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذى هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل فى بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما تحقيق ان هذا الاختلاف فى لفظ الامر او فى صيغ الامر فمنذكور فى التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار ولا فقال ولا يقتضى التكرار ولا يحتمله اى لا يقتضى الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعى رح فعنى اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس ألعامنا هذا يا رسول الله ام للابد فهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل وذهب الشافعى رحمه الله الى ان محتمله التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو نكرة والنكرة فى الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا سيأتى سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن هذا رد على بعض اصحاب الشافعى رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء فانه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي واليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المرأة امة لان الثنتين في حقها كالثلثة في حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فح انما تقع ثنتان لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد المصدر دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب مختصر من الطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من الطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر والمختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما بيان للمثال المختلف اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية والفرد الحكمي ومعرفة المثنى واما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي الا في اخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سوال يرد علينا وهو ان لا مر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبأي وجه تكرر العبادات مثل الصلوة والصيام وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فاذا جاء الوقت وجبت الصلوة ومتى يأتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرر فيه لا يقتضي

عـه زنهما لفتح بندوست ١٢ ام عـه مولانا امين الله رحمة الله ١٢ منه

ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى وكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان لخلاف الشافعي في اصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدا تملك ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المعترض تقريب بيان لامر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياق بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل لواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل خلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا يقينا وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وايضا فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرض بها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل لعين الذي تعين بالاجماع بخلاف المحل

فانه كلما يزنى غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المصنف عن بيان التكرار وعدمه شرع فى تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر يعنى ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين ما وجب بالامر يعنى اخراجه من العدم الى الوجود فى الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر فى اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت فاجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا ابدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه فى الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله فى وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى اجوب قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا عينه اى تسليم ذلك الواجب الذى وجب ولا فى غير ذلك الوقت وكان ينبغى ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امس لانه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذى كان حقا له الى القضاء الذى كان عليه وانما لم يقيد لانه لشهرة امره وكونه معلوما عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم الشروع ولم يبق نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغى ان يراد بقوله عين الواجب الثابت ليعم النفل هكذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الاخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اى يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الاخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضى ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اودى ظهر الامس واستعمال القضاء فى الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض اى فاذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل فى الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكان فى معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا فى الاداء كما قال الشاعر ع الذئب يادو للغزال يأكله

ای يختلّه ويغلب عليه ۞ واما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب ولن صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطاء فی ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذی كان سبباً للاداء ام لا بد له من سبب على حدة فبينه المص رح بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض ای القضاء يجب بالسبب الذی يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعی فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوی سبب الاداء والمراد بمعنی السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعنی الوقت وحاصل الخلاف يرجع الی ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تع اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه علی وجوب القضاء لا حاجة الی نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او علی سفر فعدة من ايام اخر بل هما ورد للتنبيه علی ان الاداء باق فی ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم فی نفسه للقدرة علی مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الی مثل وضمان للعجز امر معقول فی نفسه فعدينا حكم القضاء الی ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعی رح لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوی نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او علی سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذی يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا فی الفوات فعندنا يجب القضاء فی الفوات وعنده لا ولكن الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا فی التخريج فعندنا يجب فی الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر فی السفر اربع ركعات وقضاء السفر فی الحضر ركعتين وقضاء الجهر فی النهار جهرا وقضاء السر فی الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصبح صلوة المؤمن نعون

الصحيح وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال مشهور تقريره علينا وهو انه ان نذر
احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان اخر بل يقضيه
في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي وجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم
لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر او يسقط القضاء
اصلا لفقدان امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق
عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب اخر يعني
في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود
وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب اخر كما زعمتم وتقريره ان
الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء
المجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عاضد لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره
فانتقلنا من الصوم الاعلى المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان
عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاعلى اعني صوم النفل فكانه نص وحكم من الله تعالى ان صوموا
النفل واعتكفوا فيه والحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم
يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثاني وانما قال فصام
ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في
بيان تقسيم الاداء والقضاء الى نوعيهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم
مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها او ينبغي ان يقول والاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر وما
هو شبيه بالقضاء ويعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث
تغير الوقت ولا من حيث التزامه ويعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل
ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه

اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفرداً امثال للاداء القاصر فانه اداء خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهر وهو انه لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصر للتوضي ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في تمام الصلوة فلا يتم ربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد بمسافر بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم لما هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها رد عين المغصوب اي ومن انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين وبدون ان يكون ناقصا نقصانا حسيا فهو نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير قصور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اليه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذا كله ان هلك المغصوب في المبيع

في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية
او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد
الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي مهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء
من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين حكما فاذا كان عبدا مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان
شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل
على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم
فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني ذا اللحم من حيث
كان صدقة عليك واذا اعطيتها ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وعلى هذا يخرج
كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد لو سلمه
وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث
لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فلما رجع
بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا باصله وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها
تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لا اعتاقها لانها لا تملكه
الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة
في كلا الحالين ووصف المملوكية متغيرا فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية
لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع
ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم ايضا مسامحة كما قيل والقضاء
انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء ويعني بالقضاء المحض
ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ما يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان
تدرك المماثلة بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون

العقل قاصرا عن درك كيفية لان العقل يناقضه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف فی القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء بمثل معقول اى كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق ومالم يوجد احدهما يبقى فی ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع من تمر او شعير للشيخ الفانی الذی يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفانی واما اذا حملت على ظاهرها فهی منسوخة على ما قيل ان فی بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدی ثم نسخ بدرجات على ما حررناه فی التفسير الاحمدی وقضاء تكبيرات العيد فی الركوع هذا نظير للقضاء الذی هو شبيه بالاداء يعنی ان من ادرك الامام فی صلوة العيد فی الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر فی الركوع عندنا من غير رفع يد لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعی حالهما على حسب ما يمكن واما رفع اليد فی التكبيرات ووضعها على الركبتين فی الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالاخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام فی الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام والقراءة تقديرا فی الاحتياط ان يوتی بها فيه وعند ابی يوسف لا تقضی هذه التكبيرات فی الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضی القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية فی الصلوة للاحتياط جواب سوال مقدر تقريره ان الفدية فی الصوم للشيخ الفانی لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغی ان تقصروا عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدی بعوض كل صلوة ما يفدی لكل صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية فی قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا لعلة عامة توجد فی الصلوة

اعني العجز والصلوة التكبيرات والصوم بدل عنه منه في الشان الرحمة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها
عند الله تعالى فبها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى مثل القياسية
لا تعلق بالمشيئة قطعا كما اذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فكذا
هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان لم يذبحها حتى لو اشتراها او
استهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه
بالمسألة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات
والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق
بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام
للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا عن
التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا وانما انتقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى
في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عند الله اللحم الملكي للمراق منه الدم ليكون اول
تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل بنفسها
وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل
فعملنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها مما كان في العام الاول ثم لما
فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال كضمان
ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب
مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس وبالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي
الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر لانه مثل
صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا
قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فما لم يوجد المثل الصوري لم ننتقل الى المثل المعنوي

ففيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا يقال مثل هذا متحقق فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة
بالجماعة كامل وقضاءها منفردا قاصر فلم لم يتعرض له لانا نقول عنده هو قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل ولا يقيسون
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفوس والاطراف بالمال هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة
خطأ بكل الدية والاطراف المقطوعة خطأ بكل الدية او بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمى المالك المبتذل
وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا
لتحصل المساواة واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه هذا نظير القضاء الذى فى معنى الاداء وانما عبر عنه
بلفظ الاداء اى اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه ثم ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء وان
ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه فى معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد فى قطع
المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها
بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة فى معنى الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها فى
معنى الاداء اى تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم
ذكر المصنف تفريعين لابى حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة رح فى القطع ثم القتل عمدا للولى
ان يفعلهما اى لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح فى صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله
قبل ان يبرأ ينبغى للولى ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد
من القاتل فينبغى ان يكون كذلك من الولى رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفا عن بعض من
موجبه فصار كما اذا عفا عن كله وعندهما لا يقتص الولى الا بالقتل لان موجب القطع دخل فى موجب القتل اذا افضى
اليه ولم يبرأ بينهما وهذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور فى المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون
القطع والقتل عمدين او خطأين او الاول عمدا والثانى خطأ او بالعكس فهى اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل
بينهما برء او لا فان كان الثانى بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطأين او كان
احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كان
خطأين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسألة الخلافية المذكورة فى المتن يتداخلان

عه اى قطع وقتل ١٢ منه

عندهما لا عنده وهذا كله اذا اتصل راعن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف فى موضعه ولا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابى حنيفة رح على قوله وهو السابق يعنى اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدى الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابوحنيفة لا يضمن هذا المثلى بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه مالم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصورى وهو مقدم على المثل المعنوى فاذا وقعت الخصومة فح لابد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابى يوسف تعتبر قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل ثمه كان رد الاصل واذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل ايضا رد العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضى تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمة يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق فى هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهى ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المصنف ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعى وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة فى المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابوحنيفة اى ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعنى اباحنيفة وابايوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعى لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك وصورتها رجل غصب فرسا لاحد فركبه عدة مراحل او حبسه فى بيته ولم يركب لم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشئ اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركبها الغاصب ويحبسه قدر ما حبسها الغاصب وذلك بط للتفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وجبس وجبس اما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال فى الاجارة لان للرضا تاثيرا فى ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعى يقول بضمانها بالمال بقدر العرف فى كرائها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولابد للشارح من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك

دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو الحبس

وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق

مما تخبط فيه كثير من الناس والقصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني ان من وجب

عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية

والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا

يعقل المثل حتى نقول ان الاجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة

فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكأنه اعانهم

نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا او اما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة

بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد

الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا

لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان يطلقها اولا فما اتلفا عليه شيئا الا ملك استمتاع المرأة

وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة

بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت

ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس

وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان

قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او تطاوع ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر

اصلا وانما أكد نصف المهر بالطلاق فكأن الشاهدين اخذا نصف المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان

ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان احسن المأمور به فقال ولا بد

للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر لكن

لا من ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن

والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعرى الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع فى تقسيم الحسن الى عينه والى غيره ويقسم كل منهما الى اقسام فقال وهو اما ان يكون لعينه اى الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنا فى ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله اى لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المامور به بل يكون دائما حسنا ومامورا به على المكلف وواجبا عليه او يقبل السقوط فى حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره اى يكون المامور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل ما ستقف عليه فيما بعده ولكن فى التقسيم مسامحة والواجب ان يقول هو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح منه فى هذا التقسيم كثيرا كالتصديق و الصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثانى مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط فى حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة فى نفسها لانها من اولها الى اخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضوره وان كانت الكميات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاجا الى الشريعة وقد بحثت انا لاسرارها فى المثنوى المعنوى والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها لغيره فان الزكوة فى الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذى هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك وكذا الصوم فى نفسه تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التى هى عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج فى نفسه سعى وقطع مسافة وزيارة امكنة متعددة وانما حسن لشرف فى المكان الذى شرفه الله تعالى حتى سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اى الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى

بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به فى هذا التقسيم و
اى الزكوة والصوم والحج ١٢
امثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار المعنى ان ذلك الغير
الذى حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو
كامل فى كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون
ذلك المامور به حسنا لحسن فى شرطه وهو القدرة يعنى لا يكلف الله تعالى لاحد بامر من المامورات الا بحسب طاقته
وقدرته فهذا ايضا حسن وهذا القسم ليس بقسم فى الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المقدمة لعينه ولغيره و
لهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة
فاذا كان جامعا فينبغى ان يقول بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعدما كان
حسنا لمعنى فى نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى
آخر هو كونه مشروطا بالقدرة فبهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى فى نفسه
والملحق به صار جامعا للكل لعينه ولغيره ولهذا قيدنا بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين
لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة
قد تسامح فى امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال
للمامور به الذى لا يتادى الغير باداءه فانه فى نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء
الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى فى هذا
الوضوء كان عبادة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذى يتادى الغير باداءه فانه فى نفسه
تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر
بعده وكذلك اقامة الحدود فى نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس عن المعاصى والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود
لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة فى نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق
المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة ولا يفعل بعدها فهذه الوسائط هى كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة
المناهى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة فى الحسن لغيره بخلاف

وسائط الزكوة والصوم والحج غنى الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار
فيها للعبد اصلا ولهذا الحقت من الملحق بالحسن لعينه فتأمل والقدرة مثال الشرط الذي حسن المأمور به لاجله لا للمأمور به
وان قدرت المضاف وقلت ومشروط القدرة كان مثالا للمأمور به المشروط بها وان جعلت ضمير اوليكون حسنا راجعا الى
الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتأدى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف
لكن يكون الشرط ح بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنه لحسن في شرطها فالقلب المقصود والعكس
المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه
القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل فتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس على التكليف لانه لا يكون سابقا
على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح
فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما تعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم
وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا
فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء والخلف
وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم
هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات
والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المأمور
من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر
والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف
مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وتام وبازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم
هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره
وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب نفس الفعل واما اذا كان
المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقدر له في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة
واجبة عليك وثمرته تظهر في وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقية اي الشرط فيها بيّنا

هذه القدرة الممكنة الادنى كونه متوهم الوجود لا تحقق الوجود اى لا يلزم ان يكون الوقت الذى يسع ربع ركعات موجودا متحققا فى الحال بل يكفى وهمه فان تحقق هذا الموهوم فى الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله تعالى تؤديه فيه والا تظهر ثمرته فى

القضاء حتى اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر او طهرت الحائض فى اخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد فى اخر الوقت

بوقف الشمس والمراد باخر الوقت الذى لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الموجبات فى

هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد فى الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف

امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشى الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب

فضرب سوقها واعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القران وقد كان ليوشع

عليه السلام حين فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر على كما

ذكر فى كتاب السير وهذه بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان

فى اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته فى وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر فى حق الاثم

والايصاء وذلك غير معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثانى ويسمى

هذه الميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل

بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اى اجعله ضيقا من الابتداء لا انه

كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط فى اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام

الواجب اى مادامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب اذا انتفى القدرة انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان

لقى بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه

القدرة يعنى ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاشترط النصاب الحولى

علوان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تحقق الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما عند الشافعى لا تسقط

التقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجرا له على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر فان اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر وحوالات الحرث وغير ذلك فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض لا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب فلهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة كان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف من بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة والمراد افعال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل لنا ان نحكم صريحا بانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجة بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به

وانتفاء الكراهة اى المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول الامتثال علی ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر بالحج صحيح فی العام القابل بامر مبتدأ وعند ابی بكر الرازی لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه مكروه شرعا والطواف محدثا مامور به مع انه مكروه شرعا قلنا ذلك الكراهة ليس فی نفس المامور به بل لمعنی خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر

واذا عدمت صفة الوجوب للمامور به لا تبقی صفة الجواز عندنا خلافا للشافعی هذا بحث آخر متعلق بما مر من ان موجب الامر هو الوجوب يعنی انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقی صفة الجواز التی فی ضمنه ام لا فقال الشافعی تبقی صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت فرضيته وبقی استحبابه وعندنا لا تبقی صفة الجواز الثابت فی ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبا علی بنی اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وهكذا القياس اما صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر فی قوله عليه السلام من حلف علی يمين فرأی غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذی هو خير فانه يدل علی وجوب تقديم الكفارة علی الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن يبقی جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع فی بيان تقسيمه الی المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اى احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجوب السبب اى ملك المال والرأس والشرط اى حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادی يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو علی التراخی خلافا للكرخی اى هذا الامر المطلق محمول عندنا علی التراخی يعنی لا يجب الفور فی ادائه بل يسع تأخيره وعند الكرخی لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنی انه يأثم بالتأخير لا بمعنی انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا فی آخر العمر حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لانه لا يعود علی موضوعه بالنقض

يعنى موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض و يكون مناقضا للموضوع ومقيد به اى الثانى امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء و سببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح الماموربه قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا فى وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقى فى كل شئ هو الله تع ولكن يضاف الوجوب فى الظاهر الى الوقت لان فى كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضى الشكر فى كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المتينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضى الى الحرج فى تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل عن الاداء فالاداء على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى فى الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب ان لم يؤد فى الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع فى الاداء والكل فى القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المص بقوله ويضاف ان الى الجزء الاول والا فما يلى ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعنى ان الاصل

ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة فى اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذى لا يتجزأ سببًا لوجوب الصلوة فان لم يؤد فى اول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التى بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلى ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد فى الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا فى العصر فان فى غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر رح فلا تنتقل السببية عندنا الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما فى صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصًا كما فى صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلى ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغى ان يقتصر عليه لان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابى حنيفة الى انحصار السببية فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة فى الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلوة كاملة فلا يتادى الا فى الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه فى الوقت الناقص بخلاف العصر يومه يعنى قال الجمهور ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده فى الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس فى الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببًا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا فى الوقت الكامل ويتادى عصر يومه فى الوقت الناقص لانه لما لم يؤده فى الوقت الاول واتصل شروعه فى الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب لا يقال ان من شرع صلوة العصر فى اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فى الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة فى كل صلوة ان يؤدى فى تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يمكن فجعل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اى من حكم هذا القسم الذى هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلى ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتى وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت اى اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى اخر الوقت او بسبب نومه او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب لعارض وفى الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اى ان عين احد اول الوقت او اوسطه او اخره لا يتعين بتعيينه اللسانى او القصدى الا اذا ادى فحينئذ يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل فى جزء اخر لا يسمى قضاء كالحانث فى اليمين فانه يتخير فى كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان وبالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثانى من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه بين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذى استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالى ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه عليحدة وقد ذكرنا كله فى التفسير الاحمدى لم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اتقاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير غيره منفيا اى لما كان شهر رمضان معيار الصوم يصير غير الفرض منفيا فى رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان يقول الصوم غدا نويت بفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع فى الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعى لا بد من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى وخير الامور اوسطها وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف تفريع على ما سبق اى فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء فى الوصف ايضا بان ينوى

النفل او واجبا اخر فلا يكون الا عن رمضان ولكن ادىٰ بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطي سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة استثناء من مقدر اي يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا اخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة لان وجوب الاداء لما سقط في حقه بتخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب اخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار لليسر فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس بخلاف المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضربه الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضربه الصوم كمرض امتلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا اخر اي في صوم النفل للمسافر عن ابي حنيفة روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان هذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة تعالى عنه فالدليل الاول انه لما رخص الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصرفه الى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لا يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له لا سببا

كقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا القسم وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولا اقيد به والظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان

قمر الاقمار شرح نور الانوار

فی کون الایام معیارًا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب علی نفسه فی هذه الایام وان قالوا بان النذر سبب للوجوب فی الحاصل

ان النذر المعین شریك رمضان فی بعض الاحکام ولقضاء رمضان فی بعض الاخر فالحق بایهما شئت وصاحب المنتخب

الحسامی جعل النذر المعین من جنس صوم رمضان ولم یذکر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقید

بل هو مطلق من قبیل الزکوة وصدقة الفطر ومن ادخلهما فی المقید نظر الی انهما مقیدان بالایام دون اللیالی فهو محل

وتشترط فیه نیة التعیین ولا یحتمل الفوات بخلاف الاولین ای یشترط فی هذا القسم الثالث من الموقت نیة التعیین

بان یقول نویت للقضاء والنذر ولا یتادی بمطلق النیة ولا بنیة النفل وواجب اخر کذا یشترط فیه التبییت ای

النیة من اللیل لان ما سوی رمضان کله محل النفل فیقع جمیع الامساکات علی النفل ما لم یعین من اللیل الصوم العارض نحو

القضاء والکفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعین فانه یتادی بمطلق النیة ونیة النفل ولکن لا یتادی بنیة

واجب اخر ولا یشترط فیه التبییت لانه معین فی نفسه کرمضان لا یقع الامساك المطلق الا علیه ما لم یصرفه الی واجب اخر

وایضا لا یحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل کلما صام له یکون مؤدیا لان کل العمر محل له عندنا وعند الشافعی

ان لم یقض رمضان حتی جاء رمضان اخر تجب علیه الفدیة مع القضاء جبرا له علی التکاسل والتهاون بخلاف

القسمین الاولین وهما الصلوة والصوم فانهما یحتملان الفوات اذا لم یؤدهما فی الوقت المعهود فیکون قضاء او یکون

مشکلا یشبه المعیار والظرف کالحج عطف علی ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت یعنی او یکون وقت

الموقت مشکلا ای مشتبه الحال یشبه المعیار من وجه والظرف من وجه ونظیره وقت الحج فانه مشکل بهذا المعنی

وذلك من وجهین الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة ذی الحجة والحج لا یؤدی الا فی بعض عشرة ذی

الحجة فیکون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه یکون ظرفا ومن حیث انه لا یؤدی فی هذا الوقت الا حج واحد

یکون معیارا بخلاف الصلوة فانه فی وقت واحد یؤدی صلوة مختلفة والثانی ان الحج لا یفرض فی العمر الا مرة

واحدة فان ادرك العام الثانی والثالث یکون الوقت موسعا یؤدیه فی ای وقت شاء وان لم یدرك العام

الثانی یکون الوقت مضیقا لا بد له ان یؤدی فی العام الاول لکن ابا یوسف اعتبر جانب التضییق ومحمد اعتبر

جانب التوسع علی ما قال المصنف وتعیین اشهر الحج من العام الاول عند ابی یوسف خلافا لمحمد ای لا بد عند ابی یوسف

ان یؤدی الحج فی العام الاول احتیاطا احترازا عن الفوات فان الحیوة الی العام الثانی موهوم والوقت مدید وعند محمد

يترخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف ثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا ياثم الا عند الموت او ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتادى باطلاق النية لا بنية النفل هكذا من حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لان السفيه يحب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا ابطال الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة فلا يتادى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف عن مباحث المطلق والموقت شرع في بيان كون الكفار مامورين بالامر او لا فقال

والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا فانما يراد به الثبات على الايمان او الاستقامة عليه او مواطاة القلب للسان ونحو ذلك وكذا هم اليق بالعقوبات لان العقوبات هي الحدود والقصاص اذا كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب بها وساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسبما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله اتركوهم وما يدينون كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما

بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المؤاخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسره في التفسير الاحمدي بالمنع وجه اشمله

عـ ٥ سـ ع لا انا عبد العلي رح ١٢ منه

واما فی وجوب الاداء فی احکام الدنیا فکذلک عند البعض یعنی انهم مخاطبون باداء العبادات فی الدنیا ایضا عند البعض من مشائخ العراق واکثر اصحاب الشافعی وهذه مغلطة عظیمة للقوم لان الشافعی لم یقل بصحة ادائها منهم حالة الکفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنی وجوب الاداء فی الدنیا فلهذا اولوا کلامه بان معنی الخطاب فی حقهم امنوا ثم صلوا فیقدر الایمان مقتضی تبعا للعبادات وثمرته انهم یواخذون عنده فی الاخرة بترک نفل الصلوة کما یعذبون بترک اعتقادها اتفاقا فلو لم یکونوا مخاطبین باداء العبادات فی الدنیا لما عذبوا فی الاخرة بترکها هذا غایة ما قیل فی التلویح فی تحقیق هذا المقام والصحیح انهم لا یخاطبون باداء ما یحتمل السقوط من العبادات ای المذهب الصحیح لنا ان الکفار لا یخاطبون باداء العبادات التی تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما یسقطان عن اهل الاسلام بالحیض والنفاس ونحوهما لقوله علیه الصلوة والسلام لمعاذ حین بعثه الی الیمن انک تاتی قوما من اهل الکتاب فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله فان هم اطاعوا فاعلمهم ان الله فرض علیهم خمس صلوات فی کل یوم ولیلة الحدیث فانه تصریح بانهم لا یکلفون بالعبادات الا بعد الایمان اما الایمان فلما لم یحتمل السقوط من احد بحال کانوا مخاطبین به ولما فرغ المص عن مباحث الامر شرع فی مباحث النهی فقال ومنه النهی وهو قوله ای القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء لا تفعل یعنی ان النهی کالامر فی کونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو التحریم باقی القیودات کما مضی فی الامر غیر انه وضع قوله لا تفعل مکان قوله افعل وهو یشتمل المخاطب والغائب والمتکلم والمعروف والمجهول وانه یقتضی صفة القبح للمنهی عنه ضرورة حکمة الناهی الحکیم انما ینهی عن الفحشاء والمنکر کما ان الحسن فی جانب الامر کذلک ثم ان فی النهی تقسیما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبیح لعینه او لغیره وکل منهما نوعان فصار المجموع اربعة علی ما بینه المص بقوله وهو ای المنهی عنه المفهوم من النهی اما ان یکون قبیحا لعینه ای تکون ذاته قبیحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلک نوعان وضعا وشرعا ای الاول من حیث انه وضع للقبح العقلی بقطع النظر عن ورود الشرع والثانی من حیث ان الشرع ورد بقبحه اولا فالعقل یجوزه او لغیره عطف علی قوله لعینه وذلک نوعان وصفا ومجاورا یعنی ان النوع الاول ما یکون القبح وصفا للمنهی عنه ای لازما غیر منفک عنه کالوصف والنوع الثانی ما یکون القبح فیه مجاورا للمنهی عنه فی بعض الاحیان منفکا عنه فی بعض اخر کالکفر وبیع الحر وصوم یوم النحر والبیع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة

ملكه اليمين كما اذا وطی الرجل جارية ابنه و شبهة ملك النكاح كما اذا وطی رجل امراة تزوجها بغير شهود ۔ قوله ولا يراد اه اي لا يقال ان المراد بالافعال الحسية ان يكون حرمتها محسوسة غير متوقفة

على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح فی اصل وضعه العقل مما لم يحتمله لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز فی العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع فی اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع مبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا الصلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم فی نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لادا الصوم لان الوقت داخل فی تعريف الصوم ووصف الحرمة صفة له فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه فی نفسه طاعة ولا فساد فی نفسه وانما الفساد فی الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة فی الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا فی تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع فی ذاته امر مشروع مفيد للملك انما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع فی بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه فی بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة و باع فی الطريق بان يكون البائع والمشتري الكائنين فی سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل يشتغل باللهو اخر وهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض فی مثله ووطی الحائض مشروع من انها منكوحة وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطی بان يوجد الوطی بدون الاذی او الاذی بدون الوطی وكذا الصلوة فی الارض المغصوبة مشروعة فی ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل فی ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول

واي نهي يقع على القسم الاخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول المراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة المتعارفة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فيبقى معانيها وماهياتها بعد ورود التحريم على حالها ولا يراد ان حرمتها حسية معلومة بالحس لا يتوقف على الشرع فانه

عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم المواتر يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض
حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل و عن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا عطف على قوله عن الافعال
الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا فيحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد
بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو
الامساك في الاصل فزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال
فقد زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية
المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه
قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي
وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح
انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى
اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه ولا يعاقب عليه ان لم يكن فيه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا
ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ماء يقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء يسمى نهيا فالاصل
في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في المنهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه
يبطل به المقتضي اعني النهي لانا اذا اخذنا القبح قبحا لعينه صار النهي نفيا ويبطل الاختيار اذ الاختيار كل شيء ما يناسبه
فالاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى
فيكون القبح فيه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك نهاه
عنه فيكون ماذونا فيه ممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته
وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رح اذا
قال بكمال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي فهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضي

لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق فى هذا المقام ثم فرع على الاصل الذى مهده فقال فلهذا كان

الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهى بالوصف لا بالاصل

اى لاجل ان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى القبح لغيره صار كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار

الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يسمى بعقد المعاوضة لاحد الجانبين فهذا

مشروع باعتبار ذاته الذى هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع

الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد فيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذى هو اهل الاستحقاق

والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد

القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذى هو الاعراض عن

الضيافة فتعلق النهى فى كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سوال يرد على ابى حنيفة وهو ان بيع الحر والمضامين

والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم

فاجاب عنه المصنف وقال والنهى عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفى فالحر عام من ان يكون حر

الاصل وحر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما فى صلب الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما فى ارحام

الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمته القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهى عن هؤلاء محمول على النفى

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اى فكان هذا النهى كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهى اذ محل البيع هو المال و

هؤلاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص فاريد بلفظ النهى بعد النفى تنبيه على تراد فهما ههنا

ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية رفعها فى الجاهلية او فى الشرائع السابقة

يسمى نسخا لان بيع الحر كان فى شريعة يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان فى الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان فى الجاهلية

وبعضها فى الاديان السابقة قال الشافعى فى البابين ينصرف الى القسم الاول شروع فى بيان مذهب الشافعى يعنى

ان عنده النهى فى كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر

عنده سواء قوله بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اى حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول

له اى لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا فى الحسى لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالى

من القرينة يقع على الحسن لعينه قوله بكمال الحسن اى لا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض انما شبه الشافعى النهى بالامر لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن فينبغى ان يكونا على السواء لان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قوله بكمال القبح لا على قوله لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر فهو دليل ثان للشافعى باعتبار ترتيل احكامه اثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه شرطه والفرق بين المسلكين بين قد عرفت جوابهما فيما تقدم فى ضمن تقريرنا ولنا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع فى تفريعات الشافعى على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اى لان المنهى عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع اخر قال الشافعى لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا للنعمة هى حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات قد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهى اربع حرمات حرمة ام الواطى وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطى فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطى الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعى الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات اى يحرم على الولد ام الواطى وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطى والواطى جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغى ان لا يجوز وطى الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج ولكن اتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر لا حداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه لا يفيد الغصب الملك عطف على لا تثبت تفريع ثان للشافعى وذلك لان الغصب

حرام ومعصية فلا يكون سببًا لامر مشروع وهو الملك اذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان عندنا يملك
الغاصب المغصوب بعد الزمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب
المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك
الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب لكن الضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك
الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر
المعصية سببًا للرخصة تفريع ثالث للشافعي وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الابق وقاطع الطريق والباغي
معصية وحرام فلا يكون سببًا لمشروع هو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي
جميعًا لان السفر ليس قبيحًا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة له فلا ينفك عنه فيصلح سببًا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار الحرب حرام محظور
فلا يصلح ان يكون سببًا للملك وعندنا يكون ذلك سببًا للملك لان الحفظ انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه
في دارهم فات منه اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم بقاء وان كان معصومًا ابتداء فيملكونه وقد
ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا
فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال واما العام
فما يتناول افرادًا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام
من اقسام وجوه النظم صيغة كالخاص وبقوله يتناول افرادًا خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس
والنوع فلانه يتناول مفهومًا كليًا او فردًا واحدًا يحتمل الصدق على كثيرين ليس هو موضوعًا للافراد بنفسه ولكن اخرج
اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد لكن لا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادًا ثم قوله متفقة الحدود
على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادًا مختلفة
الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف
بالتناول دون الاستغراق اتباعًا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق بجميع الافراد فالجمع المنكر

صفحة جامعية حد العام قلت ان هذا الحد لبيان حقيقة العام وعموم النكرة المنفية مجازي كذا قيل ١٢

والنكرة كلها عام عند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص فانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب الحكم الا الواحد في الجمع الا الثلث في الباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونحن نقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه لا يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول عرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشجر هي اربعة وقصتهم ما روي انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحرة حتى ماتوا فهذا الحديث خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره عندهما وهو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه استعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فح قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ الذي يدل

علىٰ كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما كما يفهم مما قبل وهي ان العام مثل الخاص مسألة فقهية هي انه اذا اوصىٰ لاحد بخاتم لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف يكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حياته فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان والخدمة منها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة منه لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام مثالين اختلف فيهما الشافعي مع ابي حنيفة قلنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة وليس كذلك تقرير الاول ان في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك ولكنكم خصصتم الناسي من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا و الآية محمولة على العامد فقط قلنا ان نخص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان امنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان وبعد قطع الاطراف او دخل في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء امنا وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع الاطراف وقلتم انه يقتص من هذين في البيت قلنا ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الآمن من عذاب النار

فاجاب الماتن عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي العامين عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين ولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو في معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن لان المراد بالآمن امن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا انه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها الآية ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم لانا نقول ان حكمها واحد بدليل قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا فتأمل ولما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب بين كل مذهب بدليل وشبهه بمسألة فقهية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يعتبر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة وسيجئ تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجئ هكذا قالوا وعند الشافعي كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو في اللغة الفضل لم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا

للفضل فهو حينئذٍ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا فهو حينئذٍ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ماسوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رض خرج النبي عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بياناً شافياً فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة بالقدر والجنس والشافعي بالطعم والثمنية ومالك بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى ثم علل الشبه بالاستثناء والنسخ تعليل لمذهب المختار في بيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعي كلا الشبهين ونرجح كل منهما على تقدير كون المخصوص معلوماً ومجهولاً لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعياً على حاله لان

وهو انه يبقى العام قطعياً بعد لحوق الخصوص كما كان

المستثنى اذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلاً لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضة التعليل النص فاذا قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم بقي فيصير مجهولاً وجهالته توثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا الامر بين بين قلنا لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلاً لان جهالة المستثنى توثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئاً ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعياً لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضاً بين بين وقلنا لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه

٣ في مسيحا من غير تفصيل الثمن كل منهما لانه فيه الخيار ومثال الثالث باعهما بالف من غير تفصيل الثمن على انه بالخيار في زيد ومثال الرابع باعهما بالف كل منهما بخمسمائة على انه بالخيار في احدهما ٣٣ قوله داخل الخ

داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون كرجوعه بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل الميس بيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر هنا جعل قبول الليس بيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبهة الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض فيقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في البيع فيكون استثناء وبيعا للعبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمس مائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه مجلا

الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام ببقائه قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قطعا فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين فهلك احدهما قبل التسليم وتشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء وكأنه فسخ البيع في العبد الميت بعد العقد وهو جائز وهذا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المصنف عن بيان

تخصيص العام شرع في تذكير القاطعة فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما دالا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا للاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص بشيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا اختيار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستغراق في معنى العام بل يكفي بانتظام جميع من المسميات واما عند من يشترط الاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يعم الاستغراق في الواحد في قوله جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل يطيق رفع الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن ما يحتملان العموم والخصوص اصلهما العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص يكون في الاخبار فينتقض لا يطرد

ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذات من يعقل كقوله من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل

كما في الدار في الجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق

فهو حر فشاؤا واعتقوا تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر وكلمة

من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن محتمل البيان فان شاء الكل لابد ان يعتقوا جميعا عملا

بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان له حينئذ

ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي احد منهم غير معتق

وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبيد الشائي بعض

مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني الشائي واحد يتعلق مشيته بالكل دفعة فلا يستقيم الا بتخصيص البعض

ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب ينبغي ان يصدق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبيد فتامل

فيه فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى

حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد

الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القران في الصلوة عملا بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران لانا

نقول بناء الامر على التيسر ينافي ذلك وما يجيء بمعنى من مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك في

الواو للقسم وكلمة ما بمعنى من والمراد به الله تعالى

من على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما

طاب لكم اي الطيب لكم وكل للاحاطة على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد

وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه

لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على مرأة واحدة

مرتين ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده كما هو مدلولها لغة وان دخلت على

المعرف اوجبت عموم اجزائه لان مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة

تقع واحدة عند ابي حنيفة وابي يوسف لعموم كل نحو الرمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب ليصدق الاول

وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الزمان مما يسع ان يوكل صوم صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الزمان اما يوكل
وهو كذب لان العشاء لا يوكل قطعا واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي طالق بمعناه
كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصدا يقع على عموم التزويجات ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج
لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل كما
ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما
كان في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من
النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان
دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا في ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته وان دخلوا فرادى يستحق النفل
الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل وقد اعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ فاجيب
لا يستقيم بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان لكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا
الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى
بدلالة النص لانه فيه اظهر كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس لم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل
للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص في كلمة من في مثل النفل اي ان قال من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل اولا ولم يوجد
اي وجد الداخلون لا اولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ اولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه
يتغير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام صيغة ومعنى
وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او الفرد
غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن

معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله لا اله الا الله والا لكان ظاهرا فيه محتملا للخصوص فيدل الدليل على عمومها بالاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شئ مفيد السلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب الخ دالا على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجئ واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الواحد من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي غر الشافعي في ظنها عامة وهو معنى قوله وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخصوا منها الكافرة بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس تخصيصا بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان يسمى هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا ضربن الا رجلا ولد في فلان الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت

وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا اتزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين فلما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا ايلاء مؤبد وليس مؤقتا باربعة اشهر حتى تنقضي الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه فانهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين ومتفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين احد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اي فلا يعم ويصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من قبيل الوصف لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لانه في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغي ان يكون في المفعول به كذلك واجيب بان الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق لضرب العبيد يسارع كل منهم الى الضربة لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه للمولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيتخير فيه المولى بين احد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعني كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم

قمر الاقمار

نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

قوله لانه يحتمل الخ فان قلت ان هذا الاحتمال مناقشة في كلام ابن عباس رضي الله عنه مع ثبوت الرواية وقول الصحابي

كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهداً خارجياً او ذهنياً كما ذهب اليه البعض وقيل عهداً خارجياً فقط فانه الاصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقيم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقيناً كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وبهذا

يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي هذا القدر اذا كان دخل اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعاً لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولاً للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقياً لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فيكفي الصدقة بجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي رح لا يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملاً بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها النكارة والمعرفة خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود مذكور فيما سبق ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً فان العسر اعيد معرفاً فيكون عين الاول واليسر اعيد منكراً فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس مروياً عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر شعر اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح ۞ فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ۞ وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيداً للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتاباً ان مع زيد

كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها
لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه وهو باطل ولم يوجد لهذه امثال في النص وقد جعلوا في مثالها
اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس
آخر يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا
فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان
تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد
النكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهو الذي نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة
مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف اقصى ما ينتهي اليه التخصيص
في العام وكان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال ومنتهى
اليه الخصوص نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن
والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به كالجموع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد ايضا لفات اللفظ
عن مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى
بلام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء منكرا مما لم
يدخله لام الجنس يلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة
باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك ان اقل الجمع اثنان
فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف بقوله وقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين
والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية
اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث بعينه فلو اوصى لموالي فلان وله موليان او لاخوة
زيد وله اخوان يستحقان الكل وعلى سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة

قمر الاقمار شرح نور الانوار
لمولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى عليه
عبد القادر صاحب الكشف رحمة الله تعالى عليه

بحث المشترك

خلافاً لابي يوسف فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها مشروط ثلثة رجال سوى الامام خلافاً لابي يوسف اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف الجواب لثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب اي جماعة كافية ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم

لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي انه على سبيل الشمول كما سياتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين

لا يجتمعان قد اوله الشافعي بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني الى التامل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني يكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والجمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعاً بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلاً للاجتماع في بادي الراي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام ولا عموم للمشترك عنده فلا يجوز ارادة معنييه

معاً وقال الشافعي يجوز أن يراد به المعنيان معاً كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد ابلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سبقت الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا بأخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم ايضاً بشأنه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مراداً ومناطاً للحكم ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المصنف بعده المؤول فقال واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولاً وانما عده من اقسام النظم وان حصل ببعض التأويل لكن الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة فكان النص ورد به اولاً وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي يجيء بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولاً ايضاً ولكنه من اقسام البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس ونحوه فحينئذ قال انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القروء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى نكتة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال اما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته

اى لا يحتاج الى الطلب والتامل كما فى مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شئ آخر من السوق ونحوه كما فى النص فخرج هذا كله من قوله بصيغته لكن يشترط فى هذا ان يكون السامع من اهل اللسان وفى زيادة لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور فى قوله اظهر الظهور اللغوى فلا يرد ان هذا تعريف الشئ بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان فى النص يشترط السوق وفى الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان نصا فى الرؤية ظاهرا فى مجئ القوم ولكن ذكر فى عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا احوال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضه اولى من بعض بحيث يوجد الادنى فى الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو فى حيز المجاز اى حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذى وضح منه مع احتمال تاويل كان فى معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون فى ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص و قد يكون فى ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقال على احتمال تاويل او تخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذى هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبى عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبى عليه السلام او بقوله فصار مفسرا او بان اورد الله تعالى كلمة زائدة تنسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتى وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا فى زمن النبى عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اى حكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى فى ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكره فى تعريفه

معرفة النص

معرفة المفسر

معرفة المحكم

لفظ ازدادلما ذکرنا فیما سبق تنبیها علی ان المحکم ما ازداد وضوحا علی المفسر بشیء وانما ازداد علیه بقوة فیه هو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور فی بمنت علی المفسر فی حکمه وجوب العمل به من غیر احتمال لا احتمال التاویل والتخصیص ولا احتمال

النسخ فهو انم القطعیات فی افادة الیقین ثم شرع فی بیان امثلة کل هؤلاء فقال کقوله تعالی واحل الله البیع

وحرم الربوا هذا امثال الظاهر والنص فانه ظاهر فی حق حل البیع وحرمة الربوا نص فی بیان التفرقة بینهما لان الکفار کانوا یعتقدون حل الربوا حتی شبهوا البیع به فقالوا انما البیع مثل الربوا فرد الله علیهم وقال کیف یکون ذلک واحل الله البیع وحرم الربوا ومثاله المتی کور فی عامة الکتب قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث

ورباع فانه ظاهر فی اباحة النکاح نص فی العدد لانه سیق الکلام له کما سیاتی وقوله تعالی فسجد الملائکة

کلهم اجمعون الا ابلیس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر فی سجود الملائکة نص فی تعظیم آدم لکنه یحتمل التخصیص بسجود بعض الملائکة بان یکون الملائکة عاما مخصوص البعض ویحتمل التاویل بان سجدوا متفرقین او مجتمعین فانقطع احتمال التخصیص بقوله کلهم واحتمال التاویل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولکنه انه یبقی احتمال کونهم متعلقین او متصفین لانه لا خبر فی بیان التعظیم علی انا لا ندعی انه مفسر من جمیع الوجوه بل من بعضها وکذا لا یقال انه استثنی فیه ابلیس فکیف یصیر مفسرا لان الاستثناء لیس من قبیل التخصیص لا معنا لکون الکلام مفسرا علی انه استثناء منقطع او مبنی علی التغلیب کذا لا یقال انه خبر لا یحتمل النسخ فینبغی ان یکون مثالا للمحکم لان اصل هذا الکلام کان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض کونه خبرا فلا ضیر فیه ولهذا قال فی التوضیح ان الاولی فی مثال المفسر هو قوله تعالی وقاتلوا المشرکین کافة لانه من احکام الشرع بخلاف قوله تعالی فسجد الملائکة فانه من الاخبار

والقصص وقوله تعالی ان الله بکل شیء علیم مثال للمحکم لانه نص فی مضمونه فلم یحتمل التاویل والنسخ اذ هو من باب العقائد فی بیان التوحید والصفات فلما لم یکن هذا من احکام الشرع قال صاحب التوضیح ههنا ایضا ان الاولی فی مثال المحکم قوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیمة لانه من باب الاحکام و

لم یحتمل النسخ لما فیه من توقیت او تابید ثبت نصا ویظهر التفاوت عند التعارض لیصیر الادنی متروکا بالاعلی یعنی لا یظهر التفاوت بین هذه الاربعة فی الظنیة والقطعیة لان کلها قطعیة وانما یظهر التفاوت عند التعارض فیعمل بالاعلی دون الادنی فاذا تعارض بین الظاهر والنص یعمل بالنص واذا تعارض بین النص

والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزوائد عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي لم يتنبه لهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المص ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله تزوج لا يكون الا مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا ليصح معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجح المتعة ثم لما فرغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم الكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء

ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذى فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء مترتب فى الخفاء ترتب الاصل فى الظهور فاذا كان فى الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون فى الخفى ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى فى المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباسه وهيأته ثم فى قوله لعارض غير الصيغة مسامحة الاظهر أن يقول بعارض من غير الصيغة كما فى عبارة شمس الائمة الحلوانى وقوله لا ينال الا بالطلب

ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع وتأكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اى حكم الخفى النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه

فحينئذ يظهر المراد فيحكم فى الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم فى النقصان قط كآية السرقة فى حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر فى حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفى فى حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق فى عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذى هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعده الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر فى بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ هذا كله عندهما وقال ابو يوسف والشافعى رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روى عنه لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل فى اشكاله اى الكلام المشتبه فى امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وهيأته ففيه زيادة خفاء على الخفى فيقابل بالنص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر

فلهذا يحتاج الى النظر اولا ثم التامل ثانيا كما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اى حكم المشكل اولا هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى بهذا الكلام ثم الاقبال على الطلب اى انه لاى معان يستعمل هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اى معنى يراد ههنا من تلك المعانى فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجىء تارة بمعنى من اين

قوله فأتوا حرثكم اى النطفة التى يخلق منها الاولاد بالبذر وشبه الرحم بالارض وشبه الاولاد بالغلة الحاصلة من الارض

كما في قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الاتى كل يوم تارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فتحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف يكون المعنى باية كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال ثم اذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان المحل ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى دون التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى ترجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل ثم اما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها

لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة عن تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه مجمل بيانه فى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الاية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى اخره فان الخفى مدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع فى جماعة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الامام ففيه زيادة خفاء على المشكل ويقابل المفسر الذى فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز الطلب لا نعلم حقيقته باى طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة فى قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة فى اللغة الدعاء ولم يعلم اى دعاء يراد فاستفسرنا

فبيّنها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة اى معان تشتمل
نوجدناها مشتملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا
علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وهكذا
الزكوة معناها في اللغة النماء وغير ذلك فبيّنها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام
ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في
باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط
وهكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرّم الربوا فانه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله
الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم
بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرّع كل واحد منهم تفريعا على حسب
تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر خرج النبي عليه السلام
عنا ولم يبيّن لنا ابواب الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوّه اصلا
فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى اقرانه جيرانه
وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اى اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا
لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب
ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء
الراسخين ايضا يعلمون تاويله فمنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به
فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل تبلو المتشابها
حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون بدون الواو والبعض يقول الراسخون

شرح نور الانوار المسمى بقمر الاقمار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

وعند الشافعى لا يوقف على قوله الا الله هل قوله الراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى
الا الله والعلماء الراسخون فى العلم لكن هذا نزاع لفظى لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريد انهم يعلمون تاويله الظنى
ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريد انهم لا يعلمون التاويل الحق الذى يجب ان يتقرر عليه فان قلت فما فائدة
انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم
ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاؤهم ان لا يتفكروا فى متشابهات القرآن مستودعات
اسراره فانها سر بين الله ورسوله لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس
هواه فهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم اطلاع كل شئ فيبتلى بترك تتبع المتشابه على
نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات فى اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الاخر
فى التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع فى كلام العرب لمعنى ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم
مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمن على العرش استوى ووجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا الكلام فى تحقيقها وتاويلاتها فى التفسير
الاحمدى فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثانى شرع فى بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما
الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع
له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص والا فوضع
عرفى عام والمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدمه فهما فى الحقيقة من
عوارض الالفاظ وقد يوصف بهما المعانى والاستعمال اما مجازا او على انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له
خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله
تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز
فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اى اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى
الموضوع له وغير الموضوع له احترز به عن مثل استعمال لفظ الارض فى السماء مما لا مناسبة بينهما

وعن الهزل فانه دال ويراد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما او لقرينة كقيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد يتم به القرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سيأتي ذكرها في اخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا يرد على تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له الا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهو من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل المراد ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تندفع ببعضها وتندفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالة في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا ولا نسلم ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغة ومناسبة لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لابد له ان يصرفه الى الحقيقة فاذا لم يستقم عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز

ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي عاما فيما يحله اي لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث
رواه ابن عمر رضي عن الرسول عليه السلام وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحل
الصاع ويجاوره لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين
في الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي رح يقدر لفظ الطعام خاصا اي لا تبيعوا الطعام الحال في
الصاع بالطعام الحال في الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر
بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم
القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي رح لم توجد في كتبه اما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة
الربوا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف
المجاز هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف المعنى
المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينتفي عنه ايضا فالاب لا يصح ان يقال انه ليس باب بخلاف الجد فانه يصح
ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس
باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا
اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار
لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه
مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق
ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا
والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق فالله تعالى ذكر هذه المسألة
في الموضعين فقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال
في سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعي رح يقول بان قوله بما
عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا اليمين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في المائدة

مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى كليهما فينطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان صحة العزم الكسب مجاز فى قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فاية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة فقط بخلاف كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم فى الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام وسيجئ هذا فى بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء محمولا على الوطى دون العقد فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح لاصل الضم وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطى والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعى حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن حملناه على حقيقته اللغوية فتثبت حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اى يستحيل اجتماع المعنى الحقيقى والمعنى المجازى حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع المفترس والشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صح الشافعى حيث يكون الجمع بينهما كما فى هذا المثال بخلاف ما اذا لم يكن كالوجوب والاباحة فلا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتى ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا ولكن النزاع فى جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول الظاهرى بشبهة من غير ارادة كما تستعمل وانما النزاع فى ارادتهما معا بالاستقلال فعنده يجوز وعندنا لا يجوز قيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف فى الاستعمال والمصنف اورد فى ذلك تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد يعنى ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال لكن الاوضح فى المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية

ولا يقال ان المرهون اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ليلبسه يضمن وعليه انما يلبسه بطريق الملك لا العارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يتملك الثوب حتى يعيره الراهن لكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا ازاله عاد حق المالك الى صاحبه ويمكن ان يكون بطريق العارية فحفظه لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيرهما ثم شرع المص في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي اذا كان له معتق واحد يستحق النصف تحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق ولكن المعتق المعتق مجاز فاذا اوصى رجل للموالية له معتق و معتق جميعا تبطل الوصية لعدم تمييز احدهما دفعا للاشتراك ان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فيستحق معتق المعتق او وصى بما لا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان عطف على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد الا بالسكر والخمر هو التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن بالغا كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل فهو يعم الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية للابناء عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد للابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان المس حقيقة في اللمس باليد مجاز في الجماع والشافعي رحمه الله يقول ان كليهما مراد هو هنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان المس باليد فالتيمم

فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان المس بالجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فمحل تيمم الجنب
بهذه الاية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما
فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة
فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الاخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في المثال
الاخير مراد فلم يبق المعنى الاخر اعني المجازي في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما قررناه ولما فرغ عن التقريبات
شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال
مقدر تقريره انه اذا استامن الحربي من الامام وقال امنونا على ابنائنا وموالينا يدخل في الامان ابناء الابناء
وموالي الموالي مع ان اطلاق الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز
فاجاب بانه انما تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يستعمل في الاباحة
والاباحة بالفروع انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول بظاهره الابناء في قوله
يا بني ادم وكذا لفظ الموالي يطلق مجازا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استامن على الاباء
والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الاباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات
فاجاب المص عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذلك بطريق
التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا
بابناء الابناء وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا
للاباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى ابيه فيما اذا
اشترى المكاتب اباه لا لانه دخل بالتبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان
الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بموجب الالية فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه ليتحقق صلة كل واحد على
حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او لان الاصل وجعل الامهات

بمعنی الاصول ثمہ للاحتیاط وانما یقع علی الملک والاجارة والدخول حافیا اومتنعلا فیما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان جواب سوال اٰخر تقریرہ انہ اذا حلف شخص لا یضع قدمہ فی دار فلان فان حقیقة وضع القدم فی الدار ان یکون حافیا ومجازہ ان یکون متنعلا وقد قلتم انہ یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز وایضا ان حقیقة دار فلان ان تکون بطریق الملک لہ ومجازہ ان یکون بطریق الاجارة والعاریة لہ وقد قلتم انہ یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز من وجہ اٰخر فاجاب بانہ انما یقع ھذا الحلف علی الملک والاجارة جمیعا وکذا علی الدخول حافیا اومتنعلا فی قولہ لا یضع قدمہ فی دار فلان باعتبار عموم المجاز وھو الدخول ونسبة السکنی فیراد من قولہ لا یضع قدمہ لا یدخل وھو معنی مجازی شامل للدخول حافیا او متنعلا فیحنث بعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقة والمجاز وھذا اذا لم تکن لہ نیة فان کانت لہ نیة فعلی ما نوی حافیا او متنعلا ماشیا او راکبا فان وضع القدم فقط من غیر دخول لم یحنث لانہ حقیقة مھجورة لا تعلق ویراد من قولہ فی دار فلان فی سکنی فلان وھو معنی مجازی شامل للملک والاجارة والعاریة فیحنث بعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقة والمجاز لکن یرد علیہ انہ ذکر فی الفتاوی انہ ان لم تکن تلک الدار سکنی لفلان بل کانت ملکا عاطلة عن السکونة یحنث ایضا الا ان یقال السکنی اعم من ان یکون تحقیقا او تقدیرا وانما یحنث اذا قدم لیلا او نھارا فی قولہ عبدہ حر یوم یقدم فلان جواب سوال اٰخر تقریرہ انہ اذا حلف احد فقال عبدی حر یوم یقدم فلان فالیوم حقیقة فی النھار ومجاز فی اللیل وانتم جمعتم بینھما وقلتم بانہ ان قدم فلان لیلا او نھارا یعتق العبد فاجاب بانہ انما یحنث فی ھذا المثال بالقدوم لیلا او نھارا لان المراد بالیوم الوقت وھو عام ای الوقت معنی مجازی شامل للنھار واللیل فیحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بین الحقیقة والمجاز وقیل ھو مشترک بین النھار وبین مطلق الوقت فلم یرد ھھنا معنی الوقت وبالجملة لا بد ھھنا من بیان ضابطة یعرف بھا انہ فی ای موضع یراد بہ النھار وفی ای موضع یراد بہ الوقت فقیل اذا کان الفعل ممتدا یراد بہ النھار لانہ زمان ممتد یصلح ان یکون معیارا للفعل وان کان غیر ممتد یراد بہ الوقت المطلق لانہ یکفی لذلک الفعل جزء من الوقت ولکنھم اختلفوا فی انہ ای فعل یعتبر فی ھذا الباب المضاف الیہ او العامل فالضابطة انہ اذا کانا ممتدین مثل امرک بیدک یوم یرکب زید یراد بالیوم النھار وان کانا غیر ممتدین مثل عبدی حر یوم یقدم فلان یراد بالیوم الوقت وان کان احدھما ممتدا دون الاٰخر مثل امرک بیدک یوم یقدم فلان وانت طالق یوم یرکب زید فالمعتبر ھو العامل دون المضاف الیہ

بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله على صوم رجب جواب سوال الخ تقريره ان يقرر اذا قال شخص لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين ونوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفوته القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوت بخلاف اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد بخلاف ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المص بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريره ان قوله لله على لله رنذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما ثبت اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فعند وخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولا في الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المص عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه

يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال طريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل وبعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور بهما في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر تتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرب يسمي كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات المجاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري ليبني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع اخر والتعليل نوع اخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال

الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم محتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل فى الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فصح الاستعارة

من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل فى الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل فى الملك والاصل فى الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف فى صورة الشراء لا فى صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقى فان قال اردت باحدهما الآخر يصدق فى الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقى فى صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق فى صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضى لا يصدقه فى هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما فى هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان فى الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغى ان لا يصدق قضاء فى الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء فى انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف فى الحاضر لغو وفى الغائب معتبر والثانى اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفى الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معانى العلل لكن تتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سيأتى كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطى بعده الا بالنكاح وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به انت طالق او تقول بعت نفسى منك وتريد به النكاح لا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة

قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى عليه

انما حصل معه اتفاقا فى بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل الوطى انما حصل معه اتفاقا فى بعض
الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى انى ارانى اعصر
خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجئ الافتقار من الجانبين وقال الشافعى يجوز استعارة العتاق للطلاق
وبالعكس لان كلا منهما يبتنى على السراية واللزوم فيه خلل فى الاتصال المعنوى ونحن نقول الطلاق موضوع
لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق
انما هو سبب لازالة ملك المتعة التى كانت على وجه ملك اليمين لا المتعة التى كانت فى النكاح وكذا البيع انما
سبب لثبوت ملك المتعة التى كانت من جهة ملك اليمين لا المتعة التى كانت فى النكاح واجيب بانه يكفى
فى هذا كونه سببا فى الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص بعينه ثم لما فرغ عن بيان علاقات المجاز شرع فى بيان
انه فى اى موضع تترك الحقيقة وفى اى موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير
الى المجاز يعنى بالمتعذرة ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجورة ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات
ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال
ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفى
يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين وما لا يكون ممكنا لا يكون ممنوعا باليمين بل فعلها او لا يضع
قدمه فى دار فلان مثال للمهجورة لان وضع القدم فى الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس
هجروه فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم فى الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور
عادة مرتبط بقوله او مهجورة اى لا يلزم فى المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا
كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعنى ان كل احد [illegible] بان يخاصم المدعى
عند القاضى محمول على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعى او مبطلا وهو حرام شرعا
لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو
اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعى واذا حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه عطف

على قوله يتصرف وتفريع ثانٍ له لان هجران الصبى مهجور شرعا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز اى لا اكلمه هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث اذ لا يقتصر على الذات يلزم هجران الصبى ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزم المجاز للاحتراز عن الواحد يفضى الى ثلثة معاص لانا نقول المعتبر فى هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم القولها وقعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبى لانه لو قال لا اكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصباء مقصود بالحلف وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهى اولى عند ابى حنيفة رح خلافا لهما يعنى ما ذكرنا سابقا كان فى الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة فى العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا فى الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة وعندهما المجاز فقط اولى فى رواية وعموم المجاز فى رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال فى العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز او منهما بان يراد باطنها وعلى هذا ينبغى ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا اخر فى العرف لم يعتبر وحقيقة الثانى ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهى مستعملة كما هو عادة اهل البوادى ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف او بهما وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل اخر وهو ان الخلفية فى التكلم عنده وعندهما فى الحكم يعنى ان الخلاف المذكور بين ابى حنيفة رحمه الله وصاحبيه مبنى على اصل اخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف الحقيقة عنده فى التكلم وعندهما فى الحكم وهذا يقتضى بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد فى الخلف ان يتصور حكم الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا فى جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم اى قوله

صاحبين ١٢

هذا ابنى مراد به الحرية خلف عن هذا ابنى مراد به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل فى تقريره ان هذا ابنى مراد به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لان نبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثانى فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لابد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقى فيصار الى المعنى المجازى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم فحكم هذا ابنى مراد به الحرية خلف عن حكمه مراد به البنوة فينبغى ان يستقيم الحكم الحقيقى ولم يعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده فى التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى الحقيقى وهو مستعمل فى العادة غير مهجور فيها فاية ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه فى الحكم فلحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلابد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى اى تظهر ثمرة الخلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه فى قول الرجل لعبده هذا ابنى والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابى حنيفة هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة قال فى قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابنى لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جائت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال لعبد لا يكون مثله ابنى لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابنى صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقى محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب دائما وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وكان امكان المعنى الحقيقى شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاكبر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذى هو العتق لا يقال فينبغى ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اى زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمى فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حقيقيا يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد وقد تتخذ الحقيقة

والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب تولد لمثله أو اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بدا ابدا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه و بينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفترق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله تولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثله أو ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب لم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك في الصحيح لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول ثم شرع المص بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما رسمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وقوله واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهي معناه الاول فان قال لله على ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله على ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمها سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا او خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او كان المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح يكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا يأكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك

اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لادم فيه لان الدموى لا يسكن الماء ويعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل ماخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون به قوام البدن ويكفي بها في بعض الامصار للغذاء فلا يدخل في الناقص اما ادخال الطرار في السارق وان كان فيه كمال ايضا من السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيشتمله كاشتمال اف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومغير له وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينو واما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام لقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقع عند اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشية وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ للاعم حقيقة كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب

كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق فی کل ما خرجت ولکن معنی الغضب الذی حدث فی المتکلم وقت خروجها یدل علی ان المراد هی هذه الخرجة المعینة فیحمل الکلام علیها مجازا بهذه القرینة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معی فقال ان تغدیت فعبدی حر فان حقیقته ان یعتق عبده اینما تغدی سواء کان مع الداعی او وحده فی بیته ولکن معنی التغدیة الذی حدث فی المتکلم یدل علی ان المراد هو الغداء المدعو الیه حال کونه مع الداعی فیحمل علیه فقط حتی لو تغدی بعد ذلک فی بیته لا یحنث ولا یعتق عبده وبدلالة محل الکلام وعدم صلاحیته للمعنی الحقیقی للزوم الکذب فیمن هو معصوم عنه فلا بد ان یحمل علی المجاز کقوله انما الاعمال بالنیات فان معناه الحقیقی ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنیة وهو کذب لان اکثر ما یقع العمل منافی وقت خلو الذهن عن النیة فلا بد ان یحمل علی المجاز ای ثواب الاعمال او حکم الاعمال بالنیات فان قدر الثواب فظاهر انه لا یدل علی ان جواز الاعمال فی الدنیا موقوف علی النیة وان قدر الحکم فهو نوعان دنیوی کالصحة والفساد واخروی کالثواب والعقاب والاخروی مراد بالاجماع بیننا وبین الشافعی رح فلا یجوز ان یراد الدنیوی ایضا اما عندنا فلانه یلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه یلزم عموم المشترک فلا یدل علی ان جواز العمل موقوف علی النیة فلا تکون النیة فرضا فی الوضوء علی ما قال الشافعی رح واما فی سائر العبادات المحضة فالمقصود فیها الثواب فلو اخلت عن الثواب بدون النیة فات الجواز ایضا بهذه الوثیقة لا باقتضاء النص حال علی فوت الجواز وقوله علیه السلام رفع عن امتی الخطأ والنسیان فان ظاهره یدل علی ان الخطأ والنسیان لا یوجد من امته وهو کذب باطل فحمل علی ان حکمه فی الآخرة اعنی المأثم مرفوع واما فی الدنیا فحکمه باق فی حقوق العباد البتة ولذا افتی بفساد الصوم بالاکل خطأ وفساد الصلوة بالتکلم خطأ فلا یصح التمسک به للشافعی رح فی بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بیان المواضع الخمسة علی استقراء المصنف رح وفیه کلام کما لا یخفی والتحریم المضاف الی الاعیان کالمحارم والخمر حقیقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الکلام حیث زعم البعض فانهم زعموا ان التحریم المضاف الی العین کالمحارم فی قوله تعالی حرمت علیکم امهاتکم والخمر فی قوله حرمت الخمر لعینها مجاز عن الفعل ای نکاح امهاتکم وشرب الخمر فتکون الحقیقة متروکة بدلالة محل الکلام لان المحل عین لا یقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة علی حالها حقیقتها لانا نعلم ان

يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقى الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقى المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثانى كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفى والنسخ وهو ابلغ من النهى الحقيقى على ما مر تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف

منشؤه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعدهما بحث حروف المعانى فقال ويتصل بما ذكرنا حروف المعانى اى يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهى الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس احترز بها عن حروف المبانى اعنى حروف التهجى الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامى ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعنى ان الواو المطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود بجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعى فاذا قيل جاء فى زيد وعمرو يحتمل انهما جاءاك معا او تقدم احدهما على الاخر وحجة الشافعى قوله نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبى منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبى لعله فهم الترتيب من وحى غير متلو وانما احال على الاية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثانى انه معارض لقوله تعالى واسجدى واركعى خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابى حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثانى والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في

هذا المثال ثم انطلق واحدة عند ابى حنيفة لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثانى وللثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما فى وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد فى اخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على اخره فيقع جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سوال اخر على علمائنا رحمه الله وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا ففهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان فى هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى والثالث فسقطت ولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللسانى لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثانى والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعى رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فاذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سوال اخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولى امتين لشخص من رجل اخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج بغير اذن مولاهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح نكاحهما فاجاب بان فى هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية فبطل الثانى قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى او كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

قمر الاقمار شرح نور الانوار
مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق الثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها و يقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولي اخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان ثم قبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فانهما جاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز النكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجل اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء اذا تأخرا في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخير يغير اولهما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على اخره فالجميع يقترنان في الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز في معنى الواو كما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال يكون شرطا وقيد العامل فينبغي ان يتوقف العتق على اداء الالف ويرد عليه ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اد الي الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل الحال مقدرة اي اد الي الفا حال كونك مقدرا ان الحرية

فی حال الاداء فتکون الحریة موقوفة علیه وبان الجملة الحالیة قائمة مقام جواب الامر کانه قیل ادّ الی الفا فتصیر حرا او
بان الحریة تحل الاداء والحال وصف فی المعنی والوصف لا یتقدم علی الموصوف فالحریة لا تتقدم علی الاداء وقد تکون
لعطف الجملة ههنا اصلها ان تکون علی الحقیقة وانما اخرها عن بیان الحال التی هی مجاز لیتفرع علیه المثال المختلف فیه علی
ما سیاتی ویحتمل ان تکون للمجاز لان اصل العطف هو المشارکة فی الحکم لم یوجد ههنا وانما هی فی مجرد الثبوت اذ لا
تجب به المشارکة فی الخبر کقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فطلق الثانیة واحدة فقط لان کلا من الجملتین
تامة لا یفتقر احدهما الی الاخری فی العطف لیس الا لحسن سیاقة الکلام وکما فی قولها طلقنی ولک الف درهم حتی اذا
طلقها لا یجب شیء للزوج علیها عند ابی حنیفة لان قولها ولک الف معطوف علی ما سبق ولیس للحال حتی یکون شرطا
لان اصل الطلاق ان یکون بلا مال لانه ان ذکر المال سمی خلعا ویصیر یمینا من جانبه ولیس الخبر من صیغ الوعد الذی
حتی یلزم علیها وفائه فکان لغوا وفیه تامل وعندهما الا انها للحال فیصیر شرطا وبدلا فیجب الالف یعنی ان عندهما هذه
الواو لیست للعطف کما کانت عنده بل للحال والحال فی معنی الشرط للعامل فیصیر کانها قالت طلقنی والحال ان لک
الف علی فلما قال طلقت کان تقدیره طلقت بذلک الشرط فکان معاوضة فی معنی الخلع فیجب الالف ویکون طلاقا
بائنا والفاء للوصل والتعقیب ای لکون المعطوف موصولا بالمعطوف علیه متعقبا له بلا مهلة فیتراخی المعطوف
عن المعطوف علیه بزمان وان لطف ای قل ذلک الزمان بحیث لا یدرک اذ لو لم یکن الزمان فاصلا اصلا کان مقارنا
تستعمل فیه کلمة مع واطلاق التراخی ههنا بالمعنی اللغوی لا الاصطلاحی الذی کان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانیة بعد الاولی بلا تراخ فان لم تدخل الدارین او
دخلت احدهما فقط او دخلت الاولی بعد الثانیة او دخلت الثانیة بعد الاولی بتراخ لم تطلق لانه لم یوجد
الشرط وتستعمل فی احکام العلل علی سبیل الحقیقة لان الفاء للتعقیب والاحکام تعقب العلل وتترتب علیها بالذات وان کانت
مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منک هذا العبد هکذا او قال الاخر فهو حر یکون قبولا للبیع ای قبلت فهو حر
لانه رتب الاعتاق علی الایجاب والاعتاق لا یترتب علیه الا بعد ثبوت القبول بطریق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر
لا یکون قبولا للبیع فیحتمل ان یکون اخبارا عن الحریة الثانیة قبل الایجاب او ان یکون انشاء للحریة بعد القبول فلا یثبت
القبول والاعتاق بالشک وقد تدخل علی العلل اذا کانت مما تدوم فتکون موجودة بعد الحکم کما کانت موجودة

قبل الحكم فيحمل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليه لانها
تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كقولهم ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان انيا لكن ذاتها
قائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا اما
شرطه فخر الاسلام احتياطا لا لمعنى التعقيب ذكر صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية
فيكون وجودها مؤخرا عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي حالي انك
حر فيتحقق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعدها الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا
للامر وتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة
ان وكلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة واما اذا كانت مقدرة فلا تجعلهما بمعنى
المستقبل فلا يقدر ائتني اكرمتك او انت مكرم وتستعار بمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان
بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم لا يمكن ان تكون للتعقيب لان التعقيب
انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه
لم يثبت سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه
درهمان وقال الشافعي رح انه لما لم يستقم معنى الفاء جعل تأكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد
ثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك
قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة لان التراخي في الحكم
مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم
مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ موصول مع الواو العطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى
هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف ما بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على
هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم الشرط

حروف العطف

بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بدو وقع الثانی ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان یکون معلقا به ثم لما سکت وقال طالق وقع هذا الثانی فی الحال ثم لما قال طالق فلهذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول ان ان ملکها ثانیا بالنکاح ووجد الشرط یقع الطلاق حینئذ بالتعلیق السابق ولا یقال ان اذا کان التراخی فی التکلم بقی قوله طالق بلا مبتدأ فکیف یقع لانا نقول یضمر المبتدأ ابدا لان العطف لا ینصرف الیه فکانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا یحتاج الی تقدیره وقالا یتعلقن جمیعا وینزلن علی الترتیب لان الوصل فی التکلم متحقق عندهما ولا فصل فی العبارة فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب فان کانت مدخولا بها یقع الثلث وان لم تکن مدخولا بها یقع الاول وبانت به ولا یقع الثانی والثالث واما عند ابی حنیفة فان کانت غیر مدخول بها فقد علمت حالها وان کانت مدخولا بها فان قدم الجزاء یقع الاول والثانی فی الحال وتعلق الثالث بالشرط فکانه سکت علی الاولیین ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی والثالث فی الحال لما قلنا هکذا قیل وفی قوله علیه السلام فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر بیان لمجاز کلمة ثم بعد بیان حقیقتها وجواب سوال مقدر وهو ان الشافعی رح یقول بجواز تقدیم الکفارة بالمال علی الحنث لانه قال علیه السلام من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر فالاتیان بالخیر کنایة عن الحنث وذکرها بلفظ ثم بعد التکفیر فعلم ان تقدیم الکفارة علی الحنث جائز فاجاب المصنف رح ان لفظ ثم فی هذا الحدیث استعیر بمعنی الواو عملا بحقیقة الامر تدل علیه الروایة الاخری وهی قوله فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه فانه یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبیق بینهما بان یجعل ثم فی الروایة الاولی بمعنی الواو فیفهم منه وجوب کلا الامرین اعنی الکفارة والحنث من غیر تقدیم احدهما علی الاخر ثم نفهم الترتیب وهو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الاخری ولم یعکس لان تقدیم الکفارة علی الحنث غیر واجب بالاتفاق غایته انه جائز عند الشافعی رح فلو عملنا بالروایة الاولی یلزم وجوب تقدیم الکفارة علی الحنث وهو خلاف الاجماع ویلزم تخصیص الکفارة بالمالی من غیر موجب ویلزم الغاء الروایة الاخری فلذا اعملنا بالروایة الاخری وجعلنا لفظ ثم فی الاولی بمعنی الواو لیبقی الامر علی حقیقته لان المجاز فی الحرف خیر من المجاز فی الفعل لحمل الامر علی الاباحة ونحوها ولیل الانبات ... ولا اعراض ... علی سبیل

شرح نور الانوار

مولانا محمد عبد الحلیم رحمة الله تعالی علیه

الغلط اوّلاً اي تدارك الغلط يعني انه اذا غلط تكلم بما قبل بل فلم يكن مقصوده وانما المقصود ما بعده لانه خطاء في الواقع ونفس الامر فاذا قال جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان يقال ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على عرف النحو فتطلق

ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لا جرم يقع الاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة الاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيحمل على صلته والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه ضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان عمرا ايضا لم يجيء لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرا او جاءني ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما

يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين ليتحقق العطف فحينئذ يكون الكلام مستانفا بعد لا معطوفا ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة

اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجود صحته لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات

ع متعلق بالنفي ١٢ منه عه جزاء لو ١٢ منه رحمه الله تعالى

ذلك الفصل المنفي بعينه لأن المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتنا قض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر و فسخ النكاح الاول الذي عقد ثم فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي الفعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين وقوله هذا حر او هذا فكو احدهما حر وهذا اختار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصود المتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا الزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان ننبغي قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق في ايهما شاء ويعين ان هذا كان مرادا لي على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اي لما كان المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في وقت البيان فتشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا لي لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعين الحي للعتق واظهار من وجه لخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي والا فهو الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت في الوكالة يصح ان يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح الترديد فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين واجرت هذا او هذا واجرت هذه

بالف او بالفين ابقاء المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلثة متعلق بالبيع والاجارة اى لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين للبائع او للمشتري وللآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعا في اثنين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردى والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا بخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قياسا بالجهالة وفي المهر كذلك عندهما اى صح التخيير وفي النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فايهما اعطاها صح عندهما ولكن بشرط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس والصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا منهما مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في عطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي كذا اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة هكذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين بالنسية ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة

الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك وعندنا بمعنى بل تمام الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين والساعين لفسادا يعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام والشروع في اخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها بغلظها وخفتها بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي غلظ الجناية باخفها او بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض ولكن حمل ابو حنيفة قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل تثبت للامام الخيارات الاربعة ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمواد من النفي الحبس لسبيل الجزاء

من وجه كما قلتم فاعتبار التعدد والاخذ بالجنايتين اقامة الحد مع الشبهة فلا يجوز على انه قد قسمت الاجزية على انواع الجناية في الكتاب بالسنة فصار كل نوع من الجزاء مخصوصا بجناية

عن الوطن كما يوهم الظاهر بل لنفى عن الظهور على وجه الارض بان يجلسوا حتى يتوبوا ثم شرع فى مثال
اخر المجاز هاعلى مذهب ابى حنيفة رح خاصة فقال وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما
غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان يردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك
الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم
الحقيقى فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما فى المبسوط وعنده هو كذلك
لكن على احتمال التعيين يعنى قال ابو حنيفة ان الامر كذلك فى الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز
يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما فى مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا حر او هذا فيجبره القاضى
على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل البالغ يجب تصحيحه
الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته فجرى على اصله المذكور
فى قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى فجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة
الحكم فهما جريا ايضا على اصلهما فى ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا اخر لها فقال
وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعنى كما ان الواو تدل على ثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه
كليهما فكذلك او فتكون بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الاخر فلا يكون
عينها وذلك اى كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت فى موضع النفى او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز ثم
يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا اكلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة مثال لوقوعها
فى موضع النفى والظاهر ان قوله حتى اذا علم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين
الواو يعنى اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما
فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم الاخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما
جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة
ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعنى ان قوله
حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث

المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بكل منهما كان وان قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم فى هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك او ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لوقوعها فى موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع فى قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا فى او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا من واحد فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له مجالستهما وتفيد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا احماله والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال تستعار بمعنى حتى والا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية يعنى الاصل فى او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون اول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفى لخروج او عن معناها ولكون كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهى بها المغيا كما ان احد الشيئين فى او ينتهى بوجود الآخر والا ان استثناء فى الواقع حكمه مخالف لما سبق فى الاحكام كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان مناسبة يجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجئ بمعنى العطف ايضا دون الا ان وان كون الثانى جزءا من الاول عنده شرط فى حتى دون الا ان وسيجئ تحقيقه فى بحث حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شئ وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شئ فى دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه ح يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر

قمر الاقمار شرح نور الانوار

مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

ان النبي استأذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل نزلما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهيا عن الدعاء عليهم او سوال الهداية لهم وهذا انما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى

وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزء لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسياتي تفصيله في موضعها وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض كالداء فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله في الاسماء ومواضعها في الافعال اي مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى وغاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو دخل الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وهكذا خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او خادمة لهن وهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد الشرطان

تكون حتى للغاية الى الفعل فان لم تستقم للمجازاة بمعنى لام كى اى فان عدم الشرطان جميعا او احدهما تكون ح بمعنى لام كى لاجل السببية فيكون الاول سببا والثانى مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اى ان تعذرت السببية ايضا تكون ح للعطف المحض مجازا ولا يراعى ح معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها فى كلام العرب ثم ذكر امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اى على هذه القواعد الثلثة الامثلة المذكورة فى الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر هذا مثال للغاية التى بمعنى الى فان ضرب المخاطب امر يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لعجان الرحمة او لحدوث الخوف من ان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث وان لم اتك حتى تغدينى فعبدى حر هذا امثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا انتهى فلم يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كى اى ان لم اتك لكى تغدينى فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبدى حر هذا امثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية فى هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازى نفسه فى العادة ولهذا قيل ان تسلمت كى ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم اتك فلم اتغد عندك فعبدى حر فان لم يات اواتاه ولم يتغد اواتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب فى هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقم التراخى وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو فى الواو اكثر ولكنهم تكلموا فى انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على اتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف على النفى دون المنفى فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال ولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذه عليه فالباء

للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها فى اللغة والبواقى مجاز فيها وتصحب الاثمان حتى لو قال استريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيد يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه لما كان مدخول الباء الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيتعين فى المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال فى المسلم فيه فلو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق اى على الخبر الواقع فى نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبره بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتنى بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفى الا لسلامة المعنى دون تاثير اثر الاخر ولو قال ان خرجت من الدار الا باذنى يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذنى وهو نكرة موصوفة فى الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فحيثما تخرج بلا اذن تكون طالقا فيما لم توجد قرينة يمين الفور او تكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اى يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفى لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية يكفى وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان اذن لك فيكون ماله ومال قوله الا باذنى واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان المضارع مع ان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن كلام فصل

لا يعرف له وجه صحة وعلى الثاني بانه يحنث ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تعالى وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع واما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه لا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق به فتامل وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض فيكون المعنى امسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق يصدق بان يكون شعرا وما فوقه حتى قريبا الكل فعلى اي بعض مسح يكون اتيا بالمامور به وقال مالك رح انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض والزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو موجب من لزوم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق اخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل لفعل مفعول لم يرد به كله واليد التي دخل عليها الباء يراد بها البعض اذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل امسحوا برؤسكم فح يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في الغنى ببعضه فلا يقتضي استيعاب الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رح من ان الباء للتبعيض هذا احد طريقي ابي حنيفة رحمه الله

ولم تتعرض لکروایة الاخری ومع انه مجمل فی حق المقدار لانه لم یعلم ان المراد کل الراس وبعضه فیکون فعل النبی هو انه مسح علی ناصیته بیانا له والناصیة هی مقدار ربع الراس فیکون مسح ربع الراس فرضا سواء کان ثلث اصابع او کلها لان الکلام فیها طویل وانما یثبت استیعاب مسح الوجه والید فی التیمم لقوله تعالی فامسحوا بوجوهکم وایدیکم لانه خلف عن الوضوء فیعامل معاملته فی الوجه والید ولانه ثبت الاستیعاب فیه بالسنة المشهورة وهی قوله لعمار یکفیک ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعین والزیادة بمثله جائز

وعلی للالزام فقوله له علی الف درهم یکون دینا لان یتصل بها الودیعة لان حقیقة علی فی اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد یکون حقیقة نحو زید علی السطح وقد یکون حکما بان یلزم علی ذمته مثل له علی الف درهم فکانه یعلوه ویرکبه فیجب علیه فان یصل بها لفظ الودیعة بان یقول له علی الف ودیعة لم تخرج عن معنی الالزام ولکن یجب علیه حفظه لا اداؤه فان دخلت فی المعاوضات المحضة کانت بمعنی الباء بان یقول مثلا بعت هذا او اجرت هذا او نکحتها علی الف درهم فکان بمعنی بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلی للالزام فالالصاق یناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما یکون العوض فیه اصلیا ولا ینفک تقطع عن العوض فیحمل علی ان المسمی عوضه وکذا اذا استعملت فی الطلاق عندهما بان تقول لمرأة لزوجها طلقنی ثلثا علی الف درهم فعندهما هو بمعنی بالف درهم کما کانت فی البیع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار فی معنی المعاوضات وان لم یکن فی الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض وعند ابی حنیفة للشرط فی هذا المثال لان الطلاق لم یکن من المعاوضات فی الاصل وانما العوض فیه زائد فلم یلحق بها فکانها قالت علی شرط الف درهم وکلمة علی تستعمل بمعنی الشرط قال الله تعالی یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئا لان الجزاء لازم للشرط فیکون اقرب الی معنی الحقیقة من معنی الباء فان طلقها واحدة لا یجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم علی اجزاء المشروط هکذا قالوا ومن للتبعیض هذا اصل وضعها والباقی من المعانی مجاز

فيها فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة رح وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من اى بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلا منهم كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابى حنيفة رح مثل ما مر فى اى عبيدى ضربك لان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اى لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اى موضع تدخل الغاية فيه واى موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله لة من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان فى الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا فلا تدخلان فى المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الاجال المضروبة للديون والثمن فى قوله بعت هذا واجلت الثمن الى شهر واجرة الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واحترز بقولنا غير مفتقرة فى وجودها عن الليل فانه مفتقر فى وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما فى المرافق فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدى متناول لها لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اى غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اى مسقطين الى المرافق فهى خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف

شرح نور الانوار للمولانا عبد الحليم رحمه الله تعالى عليه

وان لم يتينا و لمحا او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتينا ولما الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلمه الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القدر ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه او كونه ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان ذكر في او حذف وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظيره هذا لاصومن الدهر وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول انت طالق في مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ح ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو قال انت طالق نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد عقيبه بيان باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي لمقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي لكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة

بحث اسماء الظروف

لمابعدها اى اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة اوبعدها واحدة تكون القبلية اوالبعدية صفة لمابعدها فى المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوى صفة لماقبلها فيقع فى الاول طلاقان وفى الثانى طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التى سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا فى الحال ومعنى الثانى انت طالق واحدة التى ستجئ بعدها اخرى فتقع هذه فى الحال ولا يعلم ماسيجئ واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اى اذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة اوبعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع فى الاول طلاق وفى الثانى طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التى كانت قبل الواحدة الاخرى الاتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الاتية ومعنى الثانى انت طالق واحدة التى كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله فى الطلاق واما فى الاقرار فيلزم فى قوله له على درهم واحد قبل درهم واحد وفى الصور الاخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندى الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثانى تبع فهو اسم داخل فى الظروف تغليبا كقوله له على درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم فيكون المعنى له على الدرهم الذى مغاير للدانق فلا يستثنى منه شئ فيلزمه درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير فى كونه صفة واستثناء وهو ظرف فى الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحمل على الثانية ويعمل القاضى لا يصدق فى صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا ان تسمى الكل بحرف الشرط وان كان بعضها اسما وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لامحالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لامحالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

لا يُعلم قطعًا الاحين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارفت موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني انها مشتركة بين الظرف والشرط فيستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببًا والثاني مسببًا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول شعر

واستغن ما اغناك ربك بالغنى ❊ واذا تصبك خصاصة فتجمل ❊ ومثال الثاني شعر واذا تكون كريهة ادعى لها ❊ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ❊ واذا جوزي بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك تعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فاولى ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد ولكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنًا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئًا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا اما مثل اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشروط وروي عنهما انه اذا قال مت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار

ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة في هذا الباب شئ اصلا وكيف للسوال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي أصحيح ام سقيم فان استقام السوال عن الحال فيهما والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السوال عنها ان يكون لذلك الشئ ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سوال اولا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون لذلك الشئ ذا كيفية وحال كما في العتاق على رأيه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس في احال عند ابي حنيفة وكونه مدبرا او مكاتبا او على مال او غير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت فيقع العتق في الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا واثنين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت الثنتين ونويها ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس مدلول اللفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه احد اعتباري ما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية ليتعين احد محتمليه وهذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والاخر موقوفا بل يعلق الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم التحكم

شرح نور الانوار مولانا محمد عبد الحليم رحمة الله قمر الاقمار

بلا مرجح لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا اندفع ما قيل ان في كلام المصنف مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشئ الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه تكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار بمعنى اى عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانهما للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما الما جعلا بمعنى ان يقتصر على المجلس فكذا هما وآخرا ومتى يدلان على عموم الزمان كلية فلا يتوقف المشية على المجلس ثم لم يجعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان لدلالة على مجرد الشرط لانهما سبيلين يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف كم وحيث واين مشابهة من الشرط فلذلك ذكرت فيما تم بعد ذلك فكل الجمع في بعض حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور بعلامة المذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الانفرادات وعند الشافعي لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لا نذكر في القرآن صريحا واستقلالا فنزلت الآية في حقهن لاجل هذا الا لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب واسع في القرآن ان خلى بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل

لا يكون تبعا للانثى حتى يدخل في تغليب الاناث حتى قال في السير الكبير اذا قال امنوني على بني له بنون وبنات

ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال امنوني على بنات

لا يتناول الذكور من ولده لان الجمع المؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب لو قال على بني فليس له سوى

البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم

التغليب ولم يذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر اما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا

حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما ولما

كان ظهوره من جهة الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد

المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في اللغة

الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا المعنى

حقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى المستغنى عن العزيمة اي لا

يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع

الطلاق ولو لم يقصد فهكذا قوله بعت اشتريت واما الكناية فما استتر المراد به لا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا

فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال فلا حاجة الى اخراج

الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب مانع اخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر لا يضر ذلك

في كونه صريحا او كناية لان العوارض لا اعتبار لها فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية

والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت

ليستعملها المتكلم على طريقة الاستتار والخفاء وكونها اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك في شيء

اخر ولهذا انكر رسول الله على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال انا انا اي لم تقول انا انا بل ذكر

اسمه حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية الحقيقية لم يذكر مثال للكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل

بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو نيته او لم يكن شيء قائما

مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت

بوائن جواب سوال مقدر نحو ان يقال قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل احد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من اى شئ بائن امن الخير او من العشيرة او من المال والجمال فاذا نوى انها بائن عنه زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خرشة فتامل الا اعتدى واستبرئي رحمك وانت واحدة استثنا من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدى فلانه يحتمل عدد نعم الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدى لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدى او كوني طالقا ثم اعتدى فيقع الطلاق ويجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا فيجب ان يجعل قوله اعتدى مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او للنكاح من زوج اخر فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي

فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك
مستعارا من قوله كوني طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة
عند قومك او عندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق
الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها متفردة عن قومك وان
قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة وان قرئ بالوقف فيحتاج الى
النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا
يميزون وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر انه يصير معنى الطلاق بالنية
واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه

والاصل في الكلام الصريح ففي الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح

ويظهر هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه
باني جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزناء وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف
ما لم يقل زنيتما او زنيت بها وكذا اذا قال لاخر زنيت فقال صدقت لا يجب حد الزناء لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت
قبل ذلك فلم كذبت الان بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزناء فقال الاخر هو كما قلت يحد هذا المصدق قذفا
القذف لان كاف التشبيه توجب العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف في التقسيم الرابع

فقال اما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم
تسامحا لانه فعل المستدل الذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص ما ثبت به هو الحكم الثابت
بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة
القران اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير
ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل
الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القران الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان المسوق في النص ما يكون مقصودا

قمر الاقمار لمولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى عليه
شرح نور الانوار

اصليا في عبارة النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم كان عبارة النص ان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل
للعبارة والاشارة ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة تخرج به المقتضى
لانه ليس بثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة
ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف ان لم يكن محتاجا اليه
يعني انه ظاهر من جهة دون وجه كما اذا راى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه و
شماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى على المولود له
رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا
مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لان المولود له الذي ولد الولد لاجله رزقا لوالدته وكسوتها فالنسبة اليه
بلام الاختصاص يعرف به ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد لانه لا يدل على هذا المعنى
اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه واليه
انه لا يشارك الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في
معطوف على قوله اي ان للاب الخ ١٢ — اي مبينا بالتفصيل ١٢
التفسير الاحمدي وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة و
الاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عليه السلام في حق النساء انهن ناقصات
عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال اليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال فذلك
من نقصان عقلها ثم قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال فذلك من نقصان

فيها فالحديث وان كان مسوقا للنقصان وفيهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر

موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه قال

اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة و

للاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص

البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات

الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة فانه عم صلى عليه سبعين

صلوة وهذا كله على راي الشافعي رح واما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له

الاية وطي الاب جارية ولده فانه لا يحل شيء وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما

ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا اعدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول ما لا استدلال

بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فحول الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال بالوقو

وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة

وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة

وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف وقوله لغة تميز عن معنى النص

ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من

زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف يكون هذا قياسا فانه لا يقف عليه الا المجتهد

والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان ايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس

كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب التي

يوقف عليه من النهي عن التأفيف المقصود واصح بمعنى ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي

عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت به هو حرمة

الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة

الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض

مردود الراي ١٢ قوله اولى فان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم المدلول النص قال بحر العلوم ان دلالة الاشارة دلالة غير مقصودة

ومثاله قوله تعـ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فلان تجب على العامد وهو اعلى حالا اولى وبهذا اتمسك الشافعي رحـ في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي فاذا هو كل الجزاء لمن كان فيعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر وهذا على ما مر ان اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص ودلالة القياس لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني فيصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحد بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله تعـ ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لافساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكلما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رحـ انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا

قالوا ان مثل هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن للشافعي لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي

ان يعده في القياس ومثل هذا كثير ولنا ولنا ان الثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم والخصوص

من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا لفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة

لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا

تعميما واما الثابت باقتضاء النص فهو ما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله

فصل في اقتضاء النص

فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص

هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه فيكون المعنى واما المقتضى فهو ما لم يعمل النص الا بشرط

تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص

بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء وفي نسخة تقدم بالاضافة اولى من تقدم بالماضي

ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء

بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض المعنى واما الحكم الثابت

بمقتضى النص فهو ما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم شيء عليه فهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص

لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي مر في تعريفه مضافا الى النص بواسطة المقتضى فان النص المقتضي دال على

المقتضى وهو دال على حكمه فيكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدمه ويكون حاصل قوله فهو ما لم يعمل النص على قوله

واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف

يعني ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت

طعاما لا يتغير باقي الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما في قوله تعالى واسأل

القرية فاذا قدر لفظ الاهل يقال واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل فيتغير اعراب القرية من النصب

الى الجر لكن ينتقض القاعدتان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب

فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف لا مقتضى وبقوله اعتق عبدك عني بالف فانه ان قدر

البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ

مأمور بالإعتاق عنه ثم يكون نائباً عنه ولذا مأمور بإعتاق عبد الآمر ونحوه. قيل إن الفرق بينهما أن المقتضى شرعي والمحذوف لغوي، ثم مثاله. فقيل إن المقتضي والمقتضى كلاهما يرادان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فإن الملفوظ فيه المحذوف لا غير. وبالجملة فالمحذوف في حكم الملفوظ لا يخلو عن العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وليس قسماً خارجاً عن الأربعة

ومثاله الأمر بالتحرير للتكفير يقتضي الملك ولم يذكره، والظاهر أن الأمر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فإنه يقتضي الملك الغير المذكور فكأنه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فإن إعتاق الحر وعبد الغير لا يصح، فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضي. وقيل المراد به قوله أعتق عبدك عني بألف فإنه يقتضي معنى البيع فكأنه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالإعتاق، ولما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الإيجاب والقبول ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الإعتاق من كون الآمر مكلفاً أهلاً للإعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون. وعلى هذا يقول أبو يوسف لو قال أعتق عبدك عني بغير ذكر الألف فإنه يقتضي الهبة كما أن الأول يقتضي البيع ويستغنى هذه الهبة عن القبض كما يستغنى البيع عن الإيجاب والقبول بل أولى لأن القبض شرط والإيجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط أولى. ولكنا نقول إن الإيجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فإنه لا يحتمل السقوط بحال. والثابت

منه كالثابت بدلالة النص لا عند المعارضة أي هما سواء في إيجاب الحكم القطعي إلا أنه يترجح الدلالة عليه لا قتضاء عند المعارضة. مثاله قوله عليه السلام لعائشة رض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فإنه يدل باقتضاء النص على أن لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لأنه لما أوجب الغسل بالماء فيقتضي صحته أن لا يجوز بغير الماء لكنه بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات وذلك لأن المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعاً، ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لأن المقصود وهو إزالة النجاسة حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء. وما قيل من أن مثاله لم يوجد في النصوص فإنما هو من قلة التتبع

ولا عموم له عندنا لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى لا لفظ، وعند الشافعي يجري فيه العموم

والخصوص لانه عنده كالمحذوف والذي نحن فيه من الاصل الكبير المختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ثم لا يقال ان قوله اعتق عبدك عني بمقتضى البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول لو نوى عتق عبيد بعينهم ثم يكون و يكتفي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة وانما يكون عاما عنده اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما يثبت من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وعنده يحنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا مشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا ولكن اذا قال انت طالق وطلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق وطلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك حتى يكون هذا اخبارا منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا فالطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو صفة المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق لكن هو فعل المتكلم لكنه الآن عبارة عن مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية اثنين والثلث وقال الشافعي تصح نية الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث علىحدة وتخريج انت بائن فيهما علىحدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة وقيل بعض قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا علىحدة وتخريج الشافعي علىحدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي

قمر الاقمار شرح نور الانوار

وهو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربعة اعني
العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء كان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا سوى هذه اورد المصنف
بعد ذلك تحقيقها وبيان فسادها فقال **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا
وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على
الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس فالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب
عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق او لا وهو المفهوم والمفهوم
نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم
منه حال بخلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم يسمى مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف يسمى مفهوم
الشرط او الوصف على ما سيأتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق وان لا يخرج مخرج العادة وان لا يكون
لسوال او حادثة ولا لكشف ومدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فحينئذ يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول
الغسل والماء الثاني المني فلما كان مثبتا الغسل عن المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو
اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل على النفي عما
عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان
مقرونا بالعدد او لم يكن فيه دعى من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في
الحل والحرم الحداءة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فهو يدل على النفي عما عداه البتة والا لبطل فائدة العدد
وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمام لا عتناء بشانه ونحو ذلك ولكن افتى المتاخرون بان الروايات يدل على النفي
عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس
موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك
مأول بتاويلات فتنبه له لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا انما لا يدل على المسكوت عنه اصلا

فصل في ذكر الوجوه الفاسدة

فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاء ني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته و فائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس حتى ينالوا درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه فيرد علينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب بقوله عندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يخرج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطي وبغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا وانما الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط الخ كان هذا ابتداء بحث ثان من الوجوه الفاسدة وهو تعين مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف والشرط عند الشافعي حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم التي ايمان اخوانكم فلا يجوز نكاح امة اصلا من اماءكم المؤمنات فان الله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن وان لم تكن مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الاول انه علق الوصف

بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة
فكأنه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف
والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب
هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب لأنه
قد وجد حسا ولا مرد له فلا يتعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما
اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة فيكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق
القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالته نقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه فيصير تعدية هذا الحكم العدم الى غيره
ونحن نمنع الفصل في جميع هذه اشياء ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي اي اذا قال
لاجنبية ان نكحتك فانت طالق وان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت
طالق وانت حرة ولم يتصل لم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق هو
باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر له اي اذا حلف الله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر
بالمال يصح عنده ويعتبر بما بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب الكفارة والحنث شرط
لها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يجوز الحكم مرتبا
عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان
نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت
وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء
يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عن وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن
نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال ليس بمقصود في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء
فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لحقيقة وان
انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد
دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا

وان وجد الركن وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل ولابد من الاتصال بالمحل لانعقاد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا باس به لوقوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدمها شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا انه لا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق فيصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب بقدر الامكان وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار وهذا القيد يفيد حصول الطلاق فيه وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على العدم وهو مذهب اهل المعقول ولم يذكر المصنف جوابا عن الوصف لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته وهو ان للوصف درجات ثلثا ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها ولما ذكر المطلق محمول على المقيد وهذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد ويراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو اية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد

الاول والثانى بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعى يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا فى حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله فتحرير رقبة فالشافعى يقول ان قيد الايمان مراد فيهما ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى عند عدمه فى المنصوص كانه قال فى كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة يفهم منها انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز فى كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب نفى الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا فى المنصوص وهو عدم شرعى يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها فى كونها كفارة وهذا اضعف قوله فى نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد عند بعض اصحاب الشافعى فيحمل عليها لا بطريق القياس هو معروف ثم اعترض على الشافعى انكم لما حملتم اليمين على القتل فى حق قيد الايمان فينبغى ان تحملوا القتل على اليمين فى حق طعام عشرة مساكين فتثبتوا فيه الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله لان الطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفى عند نفيه فاذا لم يوجب النفى فى الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفى عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت فى القتل فى رواية عن الشافعى على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافى بينهما فيكون فى الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس وبعده واذا كان ذلك فى حادثة واحدة ففى الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم فى القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفى غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا فى حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين فى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين فى حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعى رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له

لانه لايعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله وهو قوله لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين وحج يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله ادوا عن كل حر وعبد وقوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع او نصف صاع

بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان التنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الادوات ولا تاثير للتقييد في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قد مناه ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا انه نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مومنة وايضا توزيع كل منها مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خير اولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم تيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها او نحمل نصا منها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعلة فلم يوجب نفي جواز

عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد في خمس من الابل شاة وقوله في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة في المسألة الاولى وقيد العدالة في المسألة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسألة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق وجب نسخ الاطلاق يعني هكذا انما عملنا في المسألة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القران في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطف احدهما على الاخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عليه السلام لا زكوة في مال الصبي واعتبروا بالجملة الناقصة اي قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاوليان وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به وهو الخبر فان هندا كان محتاجا الى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت بنفسها لا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله

ان دخلت الدار فانت طالق و زينب طالق فانه لا يتعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال و زينب
بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء
هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورده هنا بصيغة التردد والمذهب القاصد
بتعاو تفصيله ان صيغة العام اذا وردت فى حق شخص خاص فى نص او قول الصحابة فان كانت كلاما مبتدأ
فلا خلاف فى انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت
مخرج الجزاء كما روى ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد
عام صالح فى نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه بان يقول من عى
الى الغداء ان تغديت فعبدى حر فانه وقع فى موضع الجواب ولم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف
على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر ليس عليك
الف درهم فقال بلى وقال اكان لى عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك على
الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه اى يختص العام فى هذه الصور الثلث بسببه لورود العام
ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول لمن عو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر وهذا
هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك
والشافعى وزفر فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى فى ذلك اليوم مع غير الداعى ووحده لا يعتق عبده ونحن
نقول انه يلزم الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغى ان لا يختص بسببه بل ايما تغدى وحيثما تغدى فى ذلك اليوم
مع الداعى و وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن فى اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة
فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا او لغيره وكذا الكل سجود اعم من ان يكون للسهو او
لغيره وكذا الكل الف من جنس هذا المال ومن غيره وكذا الكل غداء مع الداعى او غيره وقيل انه اريد بالعام ههنا
المطلق كما هو راى الشافعى لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ
عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم
مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل فى حقهم فقط والباقى يقاس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد

لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية على وجوب الزكوة فى حلى النساء وان كان واردا فى قوم مخصوص كنزالذهب الفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر على الذين عليهن تغليبا كما حررته فى التفسير الاحمدى وقيل ان الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة فى حق كل واحد لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثانى ففى قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد فى كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة فى كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من افراد الاموال فلا تجب فى كل انواعها ايضا على ما ذكر فى العضدى وعندنا يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعى واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار فوق الواحد نحو ولبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية على ما تقرر فى الفقه وقيل الامر بالشئ هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهى فى ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده والنهى عن الشئ يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهى على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة ففى الامر يحرم جميع اضداده وفى النهى يكفى الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة وذلك لان الشئ فى نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم فى الضد ضرورة الامتثال فتكفى الدرجة الادنى فى ذلك وهى الكراهة فى الاول لا نها دون التحريم والسنة الواجبة فى الثانى لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال فائدته هذا الاصل ان التحريم

لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني

الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس نهيا عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام

لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره

وان مكث كثيرا بحيث ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع

للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا

قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده

في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به

الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يتركا كما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا

عن الرسول قولا او فعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضي

كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف خاصة ان من سجد على مكان نجس لم

تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز

عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها

وقالا السجود على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة

فلم توجد الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم

فان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن

حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام

الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان

ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الاتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات

على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى العبادة على نوعين احدهما العزيمة والثاني

الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان

شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا

بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض الثاني لا يخلو اما يعاقب بتركه او لا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذي

قلنا فالاول فرضية وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتتين كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم يتناولها قط

كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن فعمل العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها او انابة وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم

والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة

فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل خبر الواحد كصدقة

الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان التهاون بها فان التهاون بالشرعية كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا للغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متأولا فلا اي فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل ما تواترت به العلماء

لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان
ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان
الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة لا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض
يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم يعني اذا يطلق لفظ السنة
بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف
وهو السنة اراد بها سنة النبي عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة ابي بكر رض
ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها
يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء
سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا
قالوا اذا امر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني
الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه
العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس
عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثنى عشر ذراعا واقل والاكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا
للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في
معنى المستحب لا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاد به النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على انه لا يذم تاركه ولا يعاتب
والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه خلاف ما ذكره الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد

ع اى لا تكون من خصوصيات النبي صلى الله عليه وآله وسلم ۱۲ منه رحمه الله تعالى عليه عفى

على الركعتين ثم فرضه واسّاءة لأن هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالتزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه ولا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه فتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي المشروع مقيس على النذر لان الناذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله على ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء في نفس الفعل واقوى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفهما لانهما ليست بمشتركة معنى وليس لهما حقيقة متحدة توجد في جميع انواعهما على السوية بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمهما باعتبار ما يطلق عليها اسم الرخصة فقال وهي اي الرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز او هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف

القسم الثانی فانه لما وجدت العزیمة فی بعض المواد کانت الرخصة انقص فی مجازیتها اما احق نوعی الحقیقة فما استبیح
ای عومل معاملة المباح فی سقوط المواخذة لا انه یصیر مباحا فی نفسه مع قیام المحرم وقیام حکمه جمیعا وهو
الحرمة فلما کان المحرم والحرمة کلاهما موجودین کان الاحتیاط والعزیمة فی الکف عنه ومع ذلک یرخص فی
مباشرة الطرف المقابل لکان هو احق باطلاق اسم الرخصة علیه من الوجوه الباقیة کالمکره علی اجراء کلمة الکفر ای
کالترخص بعون الکره علی اجراء کلمة الکفر بما یخاف علی نفسه او علی عضو من اعضائه کالایماد و نحوه ترخص له اجراءها
علی اللسان بشرط ان یکون قلبه مطمئنا بالایمان مع ان المحرم المشرک وهو حدوث العالم والنصوص الدالة علیه
والحرمة کلاهما موجودان بلا ریب ومع ذلک یرخص له لان حقه فی نفسه یفوت عند الامتناع صورة ومعنا اما صورة
فتخریب البنیة واما معنی فبزهوق الروح وفی الاقدام علیها لا یفوت حق الله تعالی معنی لان التصدیق باق و
افطاره فی رمضان ای اذا اکره الصائم بما فیه الجاء علی افطاره فی رمضان یباح له الافطار مع ان المحرم وهو
شهود رمضان والحرمة کلاهما موجودان لان حقه یفوت راسا وحق الله تعالی باق بالخلف وانلاف مال الغیر ای
اذا اکره علی اتلاف مال الغیر رخص له ذلک مع ان المحرم والحرمة کلاهما موجودان لان حقه یفوت راسا
وحق المالک باق بالضمان وترک الخائف علی نفسه الامر بالمعروف عطف علی المکره ای اذا ترک الخائف علی نفسه
الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلک مع ان المحرم وهو الوعید علی ترک الامر موجبه قائم لان حقه
یفوت رأسا وحق الله تعالی باق باعتقاد حرمة الترک وجنایته علی الاحرام ای وکجنایة المکره علی احرامه یباح له ما
اکره علیه مع قیام المحرم وحکمه جمیعا لان حقه یفوت راسا وحق الله تعالی باق باداء الترم ولا یخلو هذا اللفظ
عن انتشار ولو ارجع ضمیره الی الخائف یخرج عن الانتشار قلیلا ولو قدمه علی قوله وترک الخائف فی الفکر لکان
اولی باتصال مثلة المکره کلها وتناول المضطر مال الغیر ای کتناول الشخص المضطر بالمخمصة خبث یرخص له تناول
طعام الغیر لان حقه یفوت بالموت عاجلا وحق المالک مرعی بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة کلاهما موجودان
معا وحکمه ای حکم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزیمة اولی حتی لو صبر وقتل فی صورة الاکراه
کان شهیدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالی وکذا الامر بالمعروف فی صورة الخوف اولم یتناول مال الغیر ومات
لم یمت الا تما بل شهیدا او اجر عمل بالرخصة ایضا یجوز له علی ما حررت والثانی ما استبیح مع قیام السبب لکن الحکم تراخی

فهو امون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير احق كالمسافر اى كافطار المسافر يرخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود في حقه لكن الحكم وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي الافطار افضل لقوله عليه السلام اولئك العصاة اولئك وقوله ليس من امبر امصيام في امسفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهد وتتضمن عزيمته رخصة يعني الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين ومشاركتهم مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فما اختلفت بالصلوة فيصعب ذلك عليه الصوم في القلة اذا رأى سائر الناس مفطرون وما احسن هذه الدقة للحنفية وقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان معه الجهاد او مشاغل اخر فلو صام ومات يموت اثما واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال اى سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اى المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشئ الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة الحسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في غير ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمي ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا في حقنا ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا والنوع الرابع

قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى عليه

ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع اخر كان انقص في المجازية فيكون شبيهاً بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه ويطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفاً فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رخصة ترفيه كالاكمال بقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح نعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت الاية قال عمر يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن امنون فقال هذه صدقة تصدق الله تع بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد وانما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة ان يخطروا ببالهم ان عليهم جناحاً في القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضاً اتفاقي لا موقوفاً عليه القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلاً وان بقيت في حق غيرهما لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم كما تقول وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر حتى مات يموت اثماً بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايض بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائداً على قدر الحاجة

لان من ابتلي بعذر الخمر تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما
فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا وسقوط غسل الرجل في مدة المسح فان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة
وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة
وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة وعقبها ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب فقال فصل

فصل في الاسباب

الاسلام وكان الاولى ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر
والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه
او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام و
بالطلب اعم من ان يكون لفعل ولكف ولها اسباب تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر
وان كان المؤثر الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقدور بتعاطي هذه
كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال للايمان هذا سبب لحدوث
العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي
البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير
والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت والايجاب غيب عنا
فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب
وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره
بتكرره لكن الله تعالى اخرج الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه
فانه سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو راسه فانه يمونه ويلي عليه ثم اولاده الصغار وعبيده فانه
يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا
لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه

اذا احدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اصطلم الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو الاليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يتعلق بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيمة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بافعالهم امر ونهي وهذا نشر اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات وسبباتها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الخطر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لانه يشمل القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الخطر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الخطر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الخطر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة كالافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لما لكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي تمام يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب المتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون مسببا وحادثا به كما يقال كسب فلان ويرد علينا انكم وجدا انكم ضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الراس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى

والحج يضاف اليها جميعًا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة فقال **باب اقسام السنة**
السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول خاصة
ولكن ينبغى ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبى وافعال الصحابة واقوالهم بعد
هذا الباب فى فصل على حدة الاقسام التى سبق ذكرها فى بحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهى وغير ذلك
كلها ثابتة فى السنة فيعلم حالها بالمقايسة عليه وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولم يوجد فى الكتاب
قط وذلك اربعة اقسام اى اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول
الحديث وان اشتركا فى بعض الاسامى والقواعد التقسيم الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم اى كيف
يتصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر او غيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم
لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم يشترط فيه تعين عدد كما
قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضرورى فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد
فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه يعنى يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى اخر
ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور الخبر والاخر هو زمان كل ناقل يتصور اخرا فلو لم يكن فى الاول كذلك
كان احاد الاصل فيسمى مشهورا ان انتشر فى الاوسط والاخر ولو لم يكن فى الاوسط والاخر كذلك كان منقطعا كنقل
القران والصلوة الخمس مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فى وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد
منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعى واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان
علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله
اقوام انه يوجب علما استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد وضحا جلى

من ان يقام عليه دليل يعترى الشك فى اثباته ويحتاج فى دفعه الى مقدمات غامضة ظنية او يكون اتصالا فيه

شبهة صورة اى من حيث عدم تواتره فى القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو ما كان من

الاحاد فى الاصل اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب

وهو القرن الثانى ومن بعدهم يعنى قرن التابعين وتبع التابعين ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة

اخبار الاحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق شئ منها احادا وانه يوجب علم طمانينة اى اطمينان يرجح جهة

الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل

على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمى المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه

شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر فى قرن من القرون الثلثة التى شهد بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه

الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك رد المن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد

فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعنى فى القرون الثلثة لما لم تبلغ رواية حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك

بانه قد ركان لان كلها سواء فى انه لا يخرج عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب هو قوله تعالى

فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اى فهلا خرج

من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا فى الدين اى تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء

وتسيروا فى آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية فى البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة

الاهل والاموال عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا ضمير ليتفقهوا ولينذروا

ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهى اسم للواحد

والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فيثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفى الاية توجيه اخر فيه تعكس هذه الضمائر

كلها وح لا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي انه قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا رض ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل كما لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور والمعنى لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد المتواتر والمشهور فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول

بيان اقسام الراوي

على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود رض وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن عباس رض وقيل عبد الله بن زبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس

خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه ولهم ان ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ
قال له ابن عباس أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في
طريقه وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس

وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب
الرأي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان
مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه اخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا
للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله
منه بل بيانا لنكتة في هذا المقام فيتنبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس لبن الشاة عن حلب اللبن في اوقات ارادة
البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطأ بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه
هو ما روى ابو هريرة ان النبي قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومضاه ان ابتلي المشتري بهذا الاغترار فان رضيها
فخير وحسن وان غضبها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل فيوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس
من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن
المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لانه يجب صاع من التمر
البتة قل اللبن او كثر فذهب لذلك الشافعي رحمه الله الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رحمه الله الى رد قيمة
اللبن وابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه
التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا

قمر الاقمار شرح نور الانوار

للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل مرفوع حديث حمل بن مالك في الجنين وهو ان يجب غرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شاهد بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما المختلف فيه فاورد في مثاله ما روي ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود بموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها المخالفة رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي عمل ههنا بالرأي اي القياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بالحديث لان معقل بن سنان من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما روى عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو موكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا فلم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا

على ان الحديث مقدم ولكن قيل الا ترى انه عمل بالكتاب والسنة والقياس على الحامل المتبوتة وعلى المعتدة عن طلاق

رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو نفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب

السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول

اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا

للقياس فائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه مما يتمكن في القياس من

منع هذا الحكم ولما فرغ من بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل خبر حجة بشرائط في

الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ

به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدئ بذلك الطريق من مكان

ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه

طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس هذا فيما كان الانتقال من

المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ المطلوب

للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان الطلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فالقلب

عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق بالشمس

اذا شراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة او الباطنة والشرط

الكامل منه اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي

والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف في امور انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع

والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه اذ لا خلل في تحمله لكونه

مميزا او كافي ... القلب والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شيء يحق سماعه يعني عن دلالة

الخ تمام الكلام اعني هيئة التركيبة وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجري التسامح في سماع مجلس الوعظ بعد ان مضى شيء

من او صوفات ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرويه الكلام الماضي بعد حضوره مثل هذا السماع لا يكون حجة في باب
الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان في مجلس الحديث تبركا بهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان
او شرعيا لا يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير
في حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع ببذل الطاقة
البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده والعمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اي مع مذاكرته حال
كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني اذا تركته نسيته وهذا
كله الى حين ادائه اي الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة فتفرغ ذمته عند الله
وتشتغل به ذمة السامع الآخر يؤديه الى احد كذا الى ان تداولوا الى ان تولفت كتب الاحاديث وهذا بخلاف
القرآن لانه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت في الاصل الا بايمة الهدى وخير الورى وهو متلو بعد الضبط
ولنظمه في نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغيير مصون عن التبديل قال الله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين
وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتفريط والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على
طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها
احيانا لم يسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار
على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر انها سبع الاشراك بالله
وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في
الحرم وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعلي اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة
والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار
ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير ودون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل
من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص

ما لم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص وطعن الخصم فيه لا يكتفى ههنا ايضا والاسلام وهو التصديق و الاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم حصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرا لهو والاسماء هى المشتقات من الرحمن والرحيم والعليم والقدير والصفات هى مبادى المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان اجمالا لما ذكرنا اى الشرط فى الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يكتفى بالايمان الاجمالى حيث قال لاعرابى شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله قالت فى السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مومنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه والذى اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبى والمعتوه الى كمال العقل والذى اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم فى الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم فى المعاملات هكذا قيل والتقسيم الثانى فى الانقطاع اى عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوى الوسائط التى بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابى او يرسله القرن الثانى والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابى فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه وان كان يحتمل ان يسمع من صحابى اخر ولم يكن

صوفى غير مجلها فان الكلام فى ارسال الصحابى وهذا لا يتحقق الا ان يتحقق ان الصحابى ترك الراوى الذى بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم وحينئذ فكيف يمكن حمل هذا الحديث المرسل على السماع من النبى صلى

هو بنفسه حاضر ح فان ارسل الصحابي يقول قال رسول الله صلعم كذا او ان اسند يقول سمعت رسول الله
صلعم او حدثني رسول الله كذا او من القرن الثاني والثالث كذلك عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول
التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن
الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة
بالقبول او ثبت اتصاله بوجه اخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسند الى شخص اخر يقبل ولا يظن به
الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد
يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ ذمته من ذلك
وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي كذا مقبول كذلك عند الكرخي
خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبي ع بعدالتهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه
واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فقبلوا
اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح اذا اجتمع الجرح والتعديل فالجرح اولى واما
الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه اخر هو فقد شرائط الراوي او مخالفة
الدليل فوقه فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل
وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرءوا ما تيسر من
القران وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تع فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في ملاح قوم يستنجون بالماء
وفيه مس الذكر او السنة والمعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر
وهو مشهور او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة
مشهورة مستمرة كان يحضرها الوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب او اعرض عنه
الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليلا
انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله ابتغوا

فی مال الیتامی خیر الیا لا تاکله الصدقة فعلم انه غیر ثابت او مؤول بتاویل ان المراد بالصدقة النفقة علیه کما قال نفقة المرء علی نفسه صدقة کان مردودا منقطعا ایضا جواب ان ای یکون الخبر فی کل من هذه المواضع الاربعة مردودا کما فی النوع الاول والتقسیم الثالث فی بیان محل الخبر الذی جعل الخبر فیه حجة وهو اما حقوق الله تعالی وهو نوعان العقوبات وغیرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فیه الزام محض او لا الزام فیه اصلا او فیه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسیم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان یکون خبر الرسول واصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهی من المسائل المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام

فان کان من حقوق الله تعالی یکون خبر الواحد فیه حجة سواء کان من العبادات او العقوبات او دائرة بینهما او مؤنة مع احدهما ولکن قیل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حدیث اذا التقی الختانان من عائشة وحدها وقیل بشرط عدد لان النبی لم یقبل خبر ذی الیدین فی عدم تمام صلاته ما لم ینضم الیه خبر غیره خلافا للکرخی فی العقوبات فانه لا یقبل فیها خبر الواحد لا یثبت الحدود منه لان فی اتصاله الی الرسول شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبینات عند القاضی فیجوز بالنص علی خلاف القیاس وهو قوله تعالی فاستشهدوا علیهن اربعة منکم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبینات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالکتاب وان کان من حقوق العباد مما فیه الزام محض کخبر اثبات الحق علی احد فی الدیون والاعیان المبیعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فیه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولایة بان یکون اثنین ویتلفظ بقوله اشهد وتکون له الولایة بالحریة فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة حتی یقبل خبر الواحد عند القاضی فی المعاملات التی فیها الزام علی المدعی علیه وان کان لا الزام فیه اصلا کخبر الوکالة والمضاربة والرسالة فی الهدایا ونحوها بان یقول وکلک فلان او ضارب فی هذا او اهدی الیک هذا الشیء هدیة فانه لا الزام فیه علی احد بل یختار بین ان یقبل الوکالة والمضاربة والهدیة وبین ان لا یقبل یثبت باخبار الآحاد بشرط التمییز دون العدالة یعنی بشرط ان یکون المخبر ممیزا صبیا کان او بالغا حرا کان او عبدا مسلما کان او کافرا عادلا کان او فاسقا فیجوز لمن اخبره بالوکالة والمضاربة ان یتصرف فیه مباشرة لان الانسان قلما یجد رجلا مستجمعا للشرائط یبعثه الی وکیله او غلامه بالخبر فلو شرطت فیه الشروط لتعطلت المصالح فی العالم ولان الخبر غیر ملزم فی الواقع فلا تعتبر فیه شرائط الالزام والنبی

التقسیم الثالث

كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر ان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف فى حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة فى ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا

يشترط فيه احد شطرى الشهادة عند ابى حنيفة يعنى العدد او العدالة اى لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية يشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما اشترط فيه شئ منهما فوفرنا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل

التقسيم الرابع

والتقسيم الرابع فى بيان نفس الخبر وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول او غيره ولهذا قال وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول فان الادلة القطعية قائمة على عصمته من الكذب وسائر الذنوب قسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفانى لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفى كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اى يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة او مغايبة بان تقرأ على المحدث من كتاب وحفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية فى ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب وحفظ وانت تسمع وقيل هذا احسن لانه كان وظيفة النبى والجواب انه معلم الامة وكان مأمونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط فى حقنا هو الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يسمى ويثنى ويذكر فيه حدثنى فلان عن فلان الخ اى الى ان يتصل بالرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابى هذا

وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في حق الرواية كذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروعني بهذا الحديث فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة ان هذا الكتاب فلان او رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع والاولان اكمل من الاخيرين او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين الغيبا ولا مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان عن فلان والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب سماعي عن شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لا بد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا يعني اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشرح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة كما هو عادة الناس كما في زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل الاجازة تبرك والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجوز ابو حنيفة رح كتابا في الحديث ولم يستكثر الرواية باعتماد الكتاب كان ذلك سببا لطعن المتعصبين القاصرين يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا علمه وهداه والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اي ان لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعي رح يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعنده اي عند ابي يوسف رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يامن عن التغير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اي بلفظ اخر يؤدي معنى الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة رض كانوا يقولون قال كذا او قريبا منه او نحوا منه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة

قمر الاقمار شرح نور الانوار
مولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى

والنقصان فالحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلا قوله من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله الخراج بالضمان والغنم بالغرم والعجماء جبار او المشكل والمشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل احد لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما في المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتاويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال والمروي عنه اذا انكر الرواية فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخي واحمد بن حنبل يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك لا يسقط او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه اما خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلة فقد سقطت عدالته مثاله ما روت عائشة رضي الله عنها انه قال ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وانما قال خلافا بيقين احترازا عما اذا كان محتملا لمعنيين فعمل باحدهما على ما سياتي وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقع الشك في سقوطه لجهل التاريخ فلا يسقط بالشك وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان مشتركا فعمل بتاويل منه لا يمنع العمل به بالتاويل الآخر كما روي ابن عمر

قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوى بتفرق الابدان كما هو قول الشافعي وهذا لا ينافي ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اى امتناع الراوى عن العمل به مثل العمل بخلافه اى بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل يدليل على نسخه وعلى الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير الراوى ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعي ويجعل النفي الى عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحد كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان محتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعرى لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعرى والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوى عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه لكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشترى وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الا لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فتبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوى شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فعاب بين الناس

ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا او كرض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي كان يمزح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يردون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان واستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف يحفظ عشرين الف حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح لما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث معارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال

فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات العدد فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اقوى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اقوى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكره في الركن تبعا وضمنا والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج

والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضاً ايضاً وحكمهما بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وهو لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى الحديث بعده وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس هكذا ذكره فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رضي الله عنها انه صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصير بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاؤه على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الادلة وجب تقرير الاصول فانه روي انه نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر باكفاء القدور وقد طبخ فيها لحومها وروي غالب بن ابجر انه قال يا رسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح له لحومها فلما وقع التعارض في لحمها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها وايضا روي عن جابر انه سئل انتوضأ بما افضلته الحمر قال نعم وروي عن انس انه نهى عن الحمر الاهلية فقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لعلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن ولانه لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح حكم بقي كل واحد من المتوضي الماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الماء الطاهر للتوضي والادمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل به الحدث عند التعارض فوجب ضم التيمم اليه [illegible]

قمر الاقمار شرح نور الانوار

مولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى عليه

مطهر ايضا الا الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير
الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضي الى
الشك لانا نقول ان هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمي اي
سؤر الحمار مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان نعني به الجهل اي لا نعني بان حكمه مجهول فيكون من قبيل لا ادري
بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض
ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه
في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني تحري قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه
بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي لا تشترط شهادة القلب لهذا كان له في كل مسألة
قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ائمتنا فانه ما تروى عنهم روايتان في مسألة الا بحسب زمانين ولكن
لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية
التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح والتوفيق فقال والمخلص عن المعارضة
اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا او الآخر احادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا
فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى
كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال في
سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد بما عقدتم
المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فلما تعارضت الآيتان في حق
الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مؤاخذة
اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت فيما سبق بالطول من هذا او من قبل الحال
بان يحمل احدهما على حال والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد يتعارضان في قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن

سواء اغتسلن او لا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما
بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض
المزيد على هذا فيجوز انقطاع الدم يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام
اذ يحتمل عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن
يرد عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب ويحمل تطهرن على طهرن كتبين بمعنى
بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر ناسخا للمتقدم كقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة
اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة
او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها
زوجها فعلي يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان
وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعني سورة الطلاق التي فيها قوله واولات الاحمال نزلت
بعد التي في سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون
منكم في قدر ما تناوله فيعمل بموجبه وقال عمر لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان
تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعي جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اي من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر
والمبيح فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه مؤخرا دلالة من المبيح وذلك لان الاباحة اصل في
الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجمعنا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين
معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه حينئذ يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص
المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على

قمر الاقمار شرح نور الانوار
عليه عه تصنيف مولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى

قول من جعل الاباحة اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه في التفسير الاحمدي والمثبت اولى من النافي هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت اولى بالعمل من النافي عند الكرخي وعند ابن ابان يتعارضان اي يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي والمراد بالمثبت ما اثبت امرا عارضا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان وقع الاختلاف في عمل اصحابنا ايضا ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المصنف الى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة او لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله كما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما فحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على الدليل ولم يبنه على مجرد ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فيجا مذهب ابن ابان والا فلا اي لم يكن النفي من جنس ما يعرف به دليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل فيجا مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه اي من النفي ١٢ على ما بينها المصنف لكن اوردها على غير ترتيب اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عليه السلام ملكت بضعك فاختاري ولكن اختلف في انه حين خيرها هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لا تثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كانت زوجها عبدا او حرا لان الحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا في الحقيقة وانما وقع النزاع في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة

ومبقيا له على الاصل فخبر الحرية مثبتا للامر العارض فخبر النفي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد
لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست للعبدية علامة و
دليل يعرف بها مميزة عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر لان من اخبر بالحرية
لا شك انه قد وقف عليها بالاخبار والسماع فكان عن مستند الدليل فاصحابنا ههنا عملوا بالمثبت
واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله
وذلك ان النبي كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه لكنهم اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام
نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوجها واخذ الشافعي حيث لا يحل النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق
وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح واخذ ابو حنيفة حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي في الاحرام و
ان كان عارضا في نفي حرمة الحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه كان حرم البتة وانما الاختلاف في ابقائه و
نقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة
وهو ما روي انه تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير المخيط وعدم تقليم الاظفار
وعدم حلق الشعر فهذا علم ومستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال لان من اخبر
بهذا لا شك انه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم فلما تعارض الخبران على السواء اعتبر الترجيح احدهما
بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس وهو انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه
تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا ولا بعد في الوتيرة وطهارة
الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة
مسامحة فالاولى ان يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد
دليل المعرفة يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض مخبر
ان فيقول احدهما انه نجس وحرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارض فيما اخبر به قائله الا بالدليل ثم
جاء اخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل
لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فيرجح خبر النجاسة والحرمة اولانه ثبت ان كان خبره بالدليل وهو انه اخذ من العين

الجارية او الحوض العشر في العشر فجعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في تحقيق الامثلة بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف في الترجيح لا يعتبر بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الاخر قلتها او كان راوي احدهما مذكرا والاخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والاخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الاخر بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال بلا كلام وكان افضل كثير الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله بفضل عدد الرواة اشارة الى ان العدد لا يترجح على عدد بعد ان كان في درجة الاحاد واما ان كان في جانب احد وفي جانب اثنان يترجح خبر الاثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد في مسائل الماء ولكنا تركناه ... فاذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في خبر المرئ في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان هذا القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة

كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا
الاحتمال فالكل للعموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه
البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض
بينه النبي عليه السلام بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان
موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب
ايجاب العمل وهذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال
ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل فلا باس فيه لان تاخير البيان عن
وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما نؤيد بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا الا ان خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي
فبيان التقرير والتفسير على ما الصحيح موصولا ومفصولا او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان
الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق فلو لم يكن
قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس
كذلك فليتأمل وهكذا الاستثناء في مثل قوله له علي الف الا مائة غير موجب للمائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا
مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد
معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا بخلافه لانه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم
ليأت بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الا
ان شاء الله تعالى فيبطل اليمين وقد روي عن ابن عباس انه يصح منفصلا ايضا لما روي انه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال
بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وقد روي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي لمن كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة اصحح ذلك بالرشاد الله في
بيعتك اذ يقول الناس الا ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في تخصيص العموم فعندنا لا يقع
متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك وهذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة

ثانية بالتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعند الشافعي بيان تقرير فيجوز
موصولا ومفصولا وهذا معنى قوله وهذا ابتناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع فكان تغييرا اي كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير
بل هو تقرير للظنية التي كانت قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح
متراخيا ورد علينا ثلاثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لبني اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل عاميل فقال
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما ارادوا ان يعلموا انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على
ما نطق به التنزيل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل
تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات فهي خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة
بحسب الاوصاف فكان نسخا فلا اشكال في تراخيه لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عليه السلام فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك يعني ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل
ايضا فيها اهلك والاهل عام يتناول الكل والاولاد ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا
ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعا له في الدين والسعادة لا من كان في نسبه فلم يكن
الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى
ابتداء بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن له اهل في النسب عرفا لما احتيج الى استثنائه لكن نوحا عليه السلام
لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سال ربه تعالى فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال
يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كان عاما يشمل كل
معبود سواه فقال عبد الله ابن الزبعرى اليس قد عبد عيسى وعزير والملائكة فقد عبد امثال هؤلاء ثم انهم يدخلون في النار
فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سال تعنتا وعنادا ولذا قال
له النبي عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى

الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة فترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء
فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال الاستثناء يمنع التكلم بقدر
المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له
على الف درهم الا مائة فكانه قال له على تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به لم يحكم عليه كما كان في التعليق
بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا
في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة
فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما اذا استثنى
خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصير بيانا وعنده يصح
فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض هو بحسب الامكان والامكان
ههنا في نفي مقدار قيمته ويخلو هذا من خرشة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات و
من الاثبات نفي هذا دليل للشافعي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان
معا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره
لا اثباتا له لان المخرج لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود بخلاف
ما لو حملناه على سبيل المعارضة اذ يكون المخرج لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذين كان يدعوهم الى الدعوة اخمسين عاما
الذين عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم
بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه
واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه وذلك
لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لا نه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية

ليست براحة من المغيا فجعلناه فى هذه العبارة لانه المقصود علا ان حكم المستثنى منه ينتهى بما بعده كما ان الغاية ينتهى بها المغيا فجعلناه فى هذه الاشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفى غير الله واما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها اخر قال الله تع ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب فى تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتامل فيه ونوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو لا يصح استخراجه من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق فهذا يسمى منقطعا فى عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن فى الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فيجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لى الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اى ان هذه الاصنام التى تعبدونها انهم عدو لى الا رب العلمين اى لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لى فانه تع ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تع مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون متصلا هكذا قيل والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى فيكون استثناء المائة من كل من الالوف عند الشافعى كما يكون مثل هذا فى الشرط بان يقول هند طالق و زينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا

على الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود او بيان ضرورة عطف على قوله بيان
تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي السكوت اذ الموضوع
للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق اي البيان اما ان يكون في حكم
المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان
صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة في وراثة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام
بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقي فكانه قال فلامه الثلث ولابيه الباقي او يثبت بدلالة حال المتكلم
اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن
التغيير يعني ان الرسول اذا رأى اهل يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات او رأى شيئا يباع
في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة
بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت
الاولاد ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن
الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها كان ذلك بمحضر من الصحابة
فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو
حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن
ماذونا ليتضرر الناس ودفع الغرور عنهم واجب قال زفر لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا
بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعمال العدد و
طول عبارته بناء على ما هو المتعارف كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه

قال له على مائة درهم ودرهم فانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة من الثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقنا وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية ثم قال ما ننسخ من اية او ننسها وسماهما واحدا وهو في الشرع بيان التبديل انه بيان من جهة تبديل من جهة على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل مثلا اني ابحت الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل فاذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدر في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الاخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد من اعيه فيه لم يقل صلى المريض في ابتدائه غذاء بعينه او دواء اخر ثم تقدمت ثم ان في شريعة ادم كان نكاح الجزء اعني حلالا وكان اتى نكاح الاخوات للدلاسخ

حلالا ثم نسخ فی شریعۃ نوح ومعناہ حکم یحتمل الوجود والعدم فی نفسہ بان یکون امرا ممکنا عملیا ولا یکون تعبیا لذاتہ کالایمان ولا ممتنعا لذاتہ کالکفر فان وجوب الایمان وحرمۃ الکفر لا ینسخ فی دین من الادیان ولا یقبل النسخ ولم یلتحق بہ ما ینافی النسخ من توقیت عطف علی قولہ یحتمل الوجود لانہ اذا التحق بہ التوقیت لا ینسخ قبل ذلک الوقت البتۃ وبعدہ لا نطلق علیہ اسم النسخ وقد قالوا فی نظیرہ تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام خطابا لقوم صالح وتزرعون سبع سنین دأبا حکایۃ عن قول یوسف وکل ذلک غلط لانہ من الاخبار والقصص والاولی فی نظیرہ قولہ تعالی فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامرہ وقولہ تعالی فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا ونحوہ او تابید ثبت نصا او دلالۃ عطف علی قولہ توقیت فانہ اذا لحقہ تابید ثبت نصا بان یذکر فیہ صریح لفظ الابد او دلالۃ کالشرائع التی قبض علیھا رسول اللہ صلعم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ وکذا لا نبی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیہ ھو وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قولہ تعالی فی حق الفریقین خالدین فیھا ابدا واورد علیہ بانہ یمکن ان یراد بہ المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقولہ خالدین کما فی حق العصاۃ واما اذا قرن بقولہ ابدا فانہ صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانہ فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیرہ قولہ تعالی فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا فانہ لا ینسخ وشرطہ التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لا بد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیہ من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعدہ ولا یشترط فیہ فضل زمان یتمکن فیہ من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلۃ فان عندھم لا بد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبی امر بخمسین صلوۃ فی لیلۃ المعراج ثم نسخ ما زاد علی الخمس فی ساعۃ ولم یتمکن احد من النبی والامۃ من فعلھا وانما تمکن النبی من اعتقادھا فقط وانہ امام الامۃ فیکفی اعتقادہ من اعتقادھم فکانھم اعتقدوا جمیعا ثم نسخت

قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحلیم رحمہ اللہ

ع مولانا عبد السلام الاعظمي ١٢ منه

لما ان حكمة جواز المدة لعمل القلب عندنا اصلا والعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان يتمكن من الفعل البتة ثم شرع في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة اولا فقال والقياس لا يصلح ناسخا اي لكل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة وأما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه لكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأي والانماطي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول اول ما كذب بالله فكيف يؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق في قوله قلنا مثل هذا الطعن لا مفر عنه في المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى

لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله او رسوله مدة كلام ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ثم بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له او قوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما ذكرت في التفسير الاحمدي ثم لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانساء كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلث مائة آية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنى عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على راي صاحب الاتقان وعندي لا تزاد على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفسير في التفسير الاحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب ابي حنيفة وان بينه الشافعية رح باطول منه في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ونسخ وصف في الحكم

بان ينسخ عمومه الاطلاق ويبقى اصله وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ و عنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور خبر آخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال

فصل افعال النبي سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من اعيى في الطريق فخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كما كان من قتل موسى عليه السلام بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصودة ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففي حقه لم يكن شيء واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي على اى وجه فعله من

الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب في المصنف قوله هذا اي الادب بين الاقوال المختار عنده فقال و الصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب والندب والاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا والم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل فعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلابد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقة في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي بعد علم النبي بان جبرئيل باية قاطعة تنافي الشك والاشتباه في انه جبرئيل او لا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين يعني القران الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بقوله وثبت عنده صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام و يشترك فيه الاولياء ايضا وان كان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة لم تثبت به احكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص يقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى

ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم به لا بد ان يكون ثابتا بالوحي ولا اجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا اثباته
والجواب ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل القرار عليه عندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه
الى اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي اولا الجوابها الى ثلثة ايام او الى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في
تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطاء ثم لا يقرر على الخطاء قط بخلاف
سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم عن
القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من مجتهدي الامة فانهم يقرون على
الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر اسارى بدر وهم
سبعون نفرا من الكفار فشاور النبي اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك
واهلك خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم احرارا لعلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض مكني نفسك
من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال ع ان الله
ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر رض كمثل ابراهيم ع حيث قال
فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر رض كمثل نوح ع حيث قال رب لا تذر
على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه على رأي ابي بكر رض فامر باخذ الفداء وقال تستشهد في
في احد بعدهم فقالوا قبلنا فلما اخذ الفداء نزل عليه قوله تع ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور
رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم قال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر رض ومعاذ
بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر رض وان النبي اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض لكنه لم يقرر على الخطاء
بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق

بين منه دل النص بخلاف الرأى بيّن ظهوره بخلافه فان في الاول لا ينقض الرأى بالنص وفي الثانى ينقض به وهذا اى الالهام اى الفرق بين اجتهاد النبى وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبى وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحى يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الاداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المص بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما بهواء انفسهم فلم نتيقن انها من عند الله تعو ولكن اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فحرم علينا العمل بها وهذا اصل كبير لابى حنيفة رح يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعو وكتبنا عليهم فيها اى على اليهود في التوراة ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص وهذا كله باق علينا وهكذا قوله تعو ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اى بين ناقة صالح وقومه يستدل به على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وهكذا قوله تعو انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعو فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعو وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التى تلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار صارت تلك جزء من دينا وقد قال الله تعو لنبينا اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بابحاث السنة فقال وتقليد الصحابى واجب يترك به القياس اى قياس التابعين

ومن بعده لا قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر
في حقه وان لم يسند اليه لئلا يظن انه ليس مسموعا منه بل هو رأيه ولأن رأي الصحابي قوي من رأي
غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس لانه حينئذ يتعين جهة السماع منه بخلاف اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون
هو رأيه اخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس او لا لان
الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فتعين البطلان ثم اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما
لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر عنه فعملنا
جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع
قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت
بستمائة بعد ما اشترت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه و
جهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك
بالقياس ثم نجد بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال فان
ابا حنيفة يشترط اعلام قدر راس المال في السلم ان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد لم يشترطا
عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كافية فلا يحتاج الى التسمية وفي الاجير المشترك كالقصار
فان ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه ما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث
ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو
اخذ بالرأي اما فيما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور
بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان
ذلك بلغ غيره فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة ثم اختلف

العلماء فی تقلیده بعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا ابلغ صحابیا آخر فانه لا یخلوا اما ان یسکت هذا الآخر مسلما له او خالفه فلو سکت کان اجماعا فیجب تقلیده للاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة خلاف المجتهدین فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب من هذین الخلافین علی بطلان القول الثالث هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واما التابعی فان ظهر فتواه فی زمن الصحابة کشریح کان مثلهم عند البعض وهو الاصح فیجب تقلیده کما روی ان علیا رضی الله عنه تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها مع هذا الیهودی فقال شریح للیهودی ما تقول قال درعی فی یدی فطلب شاهدین من علی رضی الله عنه فاتی علی بابنه الحسن وقنبر مولاه لیشهدا عند شریح فقال شریح اما شهادة مولاک فقد اجزتها لک لانه صار معتقا واما شهادة ابنک لک فلا اجیزها لک وکان من مذهب علی رضی الله عنه انه یجوز شهادة الابن للاب فخالفه شریح فی ذلک فلم ینکره علی رضی الله عنه فسلم الدرع للیهودی فقال الیهودی امیر المؤمنین مشی معی الی قاضیه فقضی علیه فرضی به صدقت والله انها لدرعک وأسلم الیهودی فسلم الدرع علی رضی الله عنه الیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب صفین وهکذا مسروق کان تابعیا خالف ابن عباس فی مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مأة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق لا ابل یلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعیل فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفة رضی الله عنه انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابی انما یقبل لاحتمال السماع واصابة رأیهم ببرکة صحبة النبی وهو مفقود فی التابعی وهو مختار شمس الائمة وهذا کله ان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة رضی الله عنهم وان لم تظهر فتواه ولم یزاحمهم فی الرأی کان مثل سائر ائمة الفتوی لا یصح تقلیده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فی بیان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فی اللغة الاتفاق وفی الشریعة اتفاق مجتهدین صالحین من امة محمد فی عصر واحد علی امر قولا وفعلا ورکن الاجماع نوعان عزیمة وهو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی هذا ان کان ذلک الشیء من باب القول وشروعهم فی الفعل ان کان من بابه ای کان ذلک الشیء من باب الفعل کما اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة او الشرکة کان ذلک اجماعا منهم علی

شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعضهم على قول وفعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التامل وهى ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعى لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس انه خالف عمر فى مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتنى درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لى ما لم اسمع وكيف يظن فى حق الصحابة التقصير فى امور الدين السكوت عن الحق فى موضع الحاجة وقد قال الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا كانه قال اهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى عن الرأى فانه لا يشترط فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف احد منهم لم يكن اجماعا كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابوبكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس بشرط فى المسائل الاجتهادية ايضا بل يكفى قول العوام فى انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعنى قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبى صلى الله عليه وسلم اثنى عليهم بالخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا لعترته اى نسله واهل قرابته لانه قال انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وعندنا شىء من ذلك ليس بشرط بل يكفى المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اى كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة وانقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه قال ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء اى خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير

وقال الشافعي رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسألة بيع امهات الولد فان عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جوازه فاذا قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع محمد والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف احد كان خلافه معتبرا ولا اجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية تقتضي الكمال

باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعل مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة
قطعية واشباله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل
ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا في ان
الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع منعقد عليه من دليل ظني وينعقد بلا دليل باعث
عليه بالهام وتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط
له الداعي والاصح المختار انه لابد له من داع على ما قال المص والداعي قد يكون من اخبار الاحاد او القياس
اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام
قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون
اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المص انه لابد لنقل الاجماع ا
يضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون
موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القران كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا
بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع
الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم
يتعرض لتفصيله بالحديث المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدما اشتهاره في قرن الصحابة وهذا
لم يتحقق ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول وانما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا احاد
صدر ثم هو على مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن
فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده وبعده الاجماع على ما ظهر فقه

ابی بکر رض ثم الذی نص البعض وسکت الباقون من الصحابة وهو المسمی بالاجماع السکوتی ولا یکفر جاحده وان کان من الادلة القطعیة ثم اجماع من بعدهم ای بعد الصحابة من اهل کل عصر علی حکم لم یظهر فیه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور یفید الطمانینة دون الیقین ثم اجماعهم علی قول سبقهم فیه مخالف یعنی اختلفوا اولا علی قولین ثم اجمع من بعدهم علی قول واحد فهذا دون الکل فهو بمنزلة خبر الواحد یوجب العمل دون العلم ویکون مقدما علی القیاس کخبر الواحد والامة اذا اختلفوا فی مسألة فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منهم علی ان ما عداها باطل ولا یجوز لمن بعدهم احداث قول اخر کما فی الحامل المتوفی عنها زوجها قیل تعتد بعدة الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین وقیل هذا فی الصحابة خاصة ای بطلان القول الثالث فی الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا علی قولین کان اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولکن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق یجری فی اختلاف کل عصر وهذا یسمی اجماعا مرکبا لانه نشأ من اختلاف قولین وهو اقسام قسم منها یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینها صاحب التوضیح بما لا یتصور المزید علیه وعندی ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب فی الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولکن یرد علیه انه ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافهة فی زمان واحد فینبغی ان یکون مذهب الشافعی واحمد بن حنبل رح باطلا حین اختلف ابوحنیفة رح مع مالک رح فی زمان واحد وان ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت فی تحقیقه فی التفسیر الاحمدی وبذلت جهدی وطاقتی فیه ولم یسبقنی الی مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس فقال **باب القیاس** القیاس فی اللغة التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة وانما فسر بهذا التفسیر لانه اقرب الی اللغة بقلة التغییر وما یتوهم انه لا یشمل القیاس بین المعدومین کقیاس عدیم العقل بسبب الجنون علی عدیم العقل بسبب الصغر لانه لا یطلق علیه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا یطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقیل هو تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع وهو باطل لان حکم الاصل قائم به لا یتعدی منه وانما یتعدی مثله ولذا قیل هو

ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل علته فی الآخر فاختیر لفظ الابانة لان القیاس مظهر لا مثبت وزید لفظ المثل لان المعدی هو مثل الحکم لا عین الحکم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ینکر کون القیاس حجة لان الله تعالی قال ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیء فلا یحتاج الی القیاس ولان النبی قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیهم اولاد السبایا فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا ولان القیاس فی اصله شبهة اذ لا یعلم ان هذا هو علة الحکم والجواب عن الاول ان القیاس کاشف عما فی الکتاب ولا یکون مباینا له وعن الثانی ان قیاس بنی اسرائیل لم یکن الا للتعنت والعناد وقیاسنا لاظهار الحکم وعن الثالث ان شبهة العلة فی القیاس لا تنافی العمل وانما تنافی العلم وذلک جائز اما النقل فقوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار لان الاعتبار رد الشیء الی نظیره فکانه قال قیسوا الشیء علی نظیره وهو شامل لکل قیاس سواء کان قیاس المثلات علی المثلات او قیاس الفروع الشرعیة علی الاصول فیکون اثبات حجیة القیاس به ثابتا بالنص وحدیث معاذ معروف وهو ما روی ان النبی حین بعث معاذا الی الیمن قال له بما تقضی یا معاذ فقال بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأیی فقال الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسوله فلو لم یکن القیاس حجة لانکره ولما حمد الله علیه ولا یقال انه یناقض قول الله تعالی ما فرطنا فی الکتاب من شیء فکل شیء فی القران فکیف یقال فان لم تجد فی کتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا یقتضی عدم کونه فی الکتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار وهو وارد فی قضیة عقوبات الکفار کما سیاتی فهمنا وهو التامل فیما اصاب من قبلنا من المثلات ای العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتکذیب الرسول لننکف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فیصیر حاصل المعنی قیسوا یا اولی الابصار احوالکم باحوال هذه الکفار وتاملوا بانکم ان تتصدوا العداوة الرسول وتکذیبه تبتلوا بالجلاء والقتل کما ابتلی اولئک الکفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقیاس الشرعی نظیر هذا التامل فکما ان العداوة علة والعقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الابصار فکذلک العلة الشرعیة علة والحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیه الی المقیس فتکون حجیة القیاس ح بالدلیل المعقول والحاصل ان قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار

لو اجری علی عمومہ من کل رد الشئ الی نظیرہ وان کان واقعا فی حق العقوبات خاصۃ کان اثبات حجیۃ القیاس به نقلا ای ثابتا باشارۃ النص لا بعبارته وان اختص بالتامل فی العقوبات لورودہ فیها کان اثبات حجیۃ القیاس به عقلا ای ثابتا بدلالۃ النص لا بالقیاس ولا یلزم الدور ولکن لک التامل فی حقائق اللغۃ لاستعارۃ غیرها لما شائع بیان للاستدلال المعقول بوجہ اخر وهو ان یتامل مثلا فی حقیقۃ الاسد وهو الهیکل المعلوم فی غایۃ الجرأۃ ونهایۃ الشجاعۃ ثم یستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطۃ الشرکۃ فی الشجاعۃ والقیاس نظیرہ ای القیاس الشرعی نظیر کل واحد من التامل فی العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فی حقائق اللغۃ لاستعارۃ غیرها لها فیکون اثبات حجیۃ القیاس عقلا بدلالۃ الاجماع لا بالقیاس لیلزم الدور ربیانه ای بیان القیاس فی کونه رد الشئ الی نظیرہ ثابت فی قوله ع الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضۃ بالفضۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا ویروی کیلا بکیل ووزنا بوزن مکان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطۃ یروی بالرفع ای بیع الحنطۃ بالحنطۃ مثل بمثل ویروی بالنصب ای بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ والحنطۃ مکیل تو بل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق کانه قیل بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ حال کونهما متماثلتین والاحوال شروط والامر لایجاب البیع مباح فینصرف الامر الی الحال التی هی شرط فیکون المعنی وجوب البیع بشرط التسویۃ والمماثلۃ لا وجوب نفس البیع واراد بالمثل القدر یعنی الکیل فی المکیلات والوزن فی الموزونات بدلیل ما ذکر فی حدیث اخر کیلا بکیل واراد بالفضل فی قوله والفضل ربوا الفضل علی القدر دون نفس الفضل حتی یجوز بیع حفنۃ بحفنتین وهکذا الی ان یبلغ نصف صاع فصار حکم النص وجوب التسویۃ بینهما فی القدر ثم الحرمۃ بناء علی فوات حکم الامر یعنی حیثما فاتت التسویۃ تثبت الحرمۃ هذا حکم النص والداعی الیه ای العلۃ الباعثۃ علی وجوب التسویۃ القدر والجنس لان ایجاب التسویۃ فی القدرین هذه الاموال یقتضی ان تکون امثالا متساویۃ ولن تکون کذلک الا بالقدر والجنس لان المماثلۃ تقوم بالصورۃ والمعنی وذلک بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلۃ الصوریۃ وبالجنس تقوم المماثلۃ المعنویۃ والجنس اول فوا

الانوار لمولانا محمد عبد الحلیم رحمه الله تعالی

الحنطة بالحنطة والقدر من لول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير اولم يوجد القدر كما فى العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لانسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون فى الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله سقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعى الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى فالمراد بهذا الحكم الثانى غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعى اعنى وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به فى قوله تعـ فاعتبروا وهو نظير المثلات اى هذا القياس الشرعى نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بنى النضير حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد فى وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اى ايقنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله اى عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذفه ملقى الله فى قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا ما اتقلهم منها على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الاية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما فى قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم لكن يصلح داعيا اليه فكلما وجد

مبحث القياس

يترتب عليه الاخراج واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام
وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار فى قوله فاعتبروا بالتامل فى معنى النص للعمل به
فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك
ههنا اى فى القياس الشرعى فنتامل فى علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول فى
الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعنى ان
الاصل فى كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد فى الفرع وان كان يحتمل ان
لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع الا انه لا ينبغى ان يكتفى بهذا القدر
بل لا بد فى ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على ان هذه هى العلة لا غير كما يعلم فى قوله ع الحنطة
بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على
انه فى الحال شاهد اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة
فقوله فى الحال معناه فى الحال وقوله شاهد كنى به عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان
شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى
ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل و
الثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت
هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع
فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه
بنص اخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون
المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه
غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ان لا يكون النص
الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه

كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ماروى ان النبي اشترى ناقة من اعرابي واوفاء الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يارسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص وجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه لقوله للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره كما قاسهما الشافعي وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد تبع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء اخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي يقول الزنا اسم لسفح ماء محرم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد وهذا يسمى قياسا

فی اللغة ولکنه فرق بین ان یعطی للواطة اسم الزنا وبین ان یجری علیها حکمه فقط لاجل اشتراک العلة فان الاول قیاس فی اللغة ونحن الثانی والمجوزون له هم اکثر اصحاب الشافعی فانهم یعطون اسم الخمر لکل ما یخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفیة لم تسمی القارورة قارورة فقالوا لانه یتقرر فیه الماء فقال ان بطنک ایضا یتقرر فیه الماء فینبغی ان یسمی قارورة ثم قال لهم لم یسمی الجرجیر جرجیرا فقالوا انه یتجرجر ای یتحرک علی وجه الارض فقال ان لحیتک ایضا تتحرک فینبغی ان تسمی جرجیرا فتحیر وسکت ولا لصحة ظهار الذمی تفریع علی الشرط الثانی ای لا یستقیم التعلیل لصحة ظهار الذمی کما علله الشافعی فیقول انه یصح طلاقه فیصح ظهاره کالمسلم اذ لم یوجد الشرط الثانی وهو تعدیة الحکم بعینه لکونه ای لکون هذا التعلیل تغییر الحرمة المتناهیة بالکفارة فی الاصل وهو المسلم الی الطلاق فیها فی الفرع عن الغایة لان ظهار المسلم ینتهی بالکفارة وظهار الذمی یکون مؤبدا اذ لیس هو اهلا للکفارة التی هی دائرة بین العبادة والعقوبة نعم هو اهل للتحریر ولکن لیس اهلا للتحریر الذی یخلف الصوم ولا لتعدیة الحکم من الناسی فی الفطر الی المکره والخاطی لان عذرهما دون عذره تفریع علی الشرط الثالث وهو کون الفرع نظیرا للاصل فان الشافعی یقول لما عذر الناسی مع کونه عامدا فی نفس الفعل فلان یعذر الخاطی والمکره وهما لیسا بعامدین فی نفس الفعل اولی ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسیان یقع بلا اختیار وهو منسوب الی صاحب الحق وفعل الخاطی والمکره من غیر صاحب الحق فان الخاطی یذکر الصوم ولکنه یقصر فی الاحتیاط فی المضمضة حتی دخل الماء فی حلقه والمکره اکرهه الانسان والجأه الیه فلم یکن عذرهما کعذر الناسی فیفسد صومهما وقد فرعناهما فیما سبق علی کون الاصل مخالفا للقیاس ولا ضیر فیه فان اکثر المسائل یتفرع علی اصول مختلفة ولا یشترط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار لانه تعدیة الی ما فیه نص بتغییره تفریع علی الشرط الرابع وهو ان لا یکون النص فی الفرع وههنا النص المطلق عن قید الایمان موجود فی رقبة کفارة الیمین والظهار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبة کفارة القتل فی تقییده بالایمان مثلها کما فعله الشافعی لانه لا یحتاج الی القیاس مع وجود النص هذا فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقه فلا باس بان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما هو دأب صاحب الهدایة یستدل لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیها علی انه ولم یکن النص موجودا لیثبت بالقیاس ایضا والشرط الرابع ان یبقی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبله

انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا اربعة كان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد معنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع نعم وانما خصصنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال عقد وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفى قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وحدتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا فى القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل عن هذا النص لا لاستثناء حالة التساوى الدال على عموم صدره فى الاحوال ولن يثبت ذلك الا فى الكثير يعنى ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام فى الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه فى الحقيقة فلابد من تاويل فى احدهما فالشافعى يأول فى المستثنى يقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فالطعام المساوى بالمساوى صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهو الاصل فى الاشياء عنده ونحن نأول فى المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الاحوال الا فى حال المساواة والاحوال ثلثة وهى المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا فى المستثنى ولا فى المستثنى منه فيبقى على الاصل الذى هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقران القلة ايضا حال فتبقى فى المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول فى العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التى للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اى بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اى بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير الخ جواب سوال اخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة فى زكوة السوائم حيث قال فى خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير فى صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طريق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو

[illegible]

الشاة التى يأخذها الله تعالى اولا فى يده كما قيل الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ثم امر بانجاز
المواعيد من ذلك المسمى الذى اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية وبقوله خذها من
اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده فى حقهم بل
رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام فى قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها
ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطى الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد
اى ذلك المسمى الذى هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام
والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفى الا بالادام فكأن اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين
فيقضى منها كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة
من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر
من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلدة من بلاد المسلمين اذ هى فرض كالصلوة فكان النص الاصلى
للفقراء هى الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين ان وقعت فقلما القسم على نحو الشريعة كذا
الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد كذا الصدقة
الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت هى مرجع كل الحوائج وركنه
ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما
لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى هو الله تعالى وانما اختلفوا فى ان ذلك المعنى علم
على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعى واضافة الحكم
اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف فى الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف
حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير فى الاصل كيف تؤثر فى الفرع مما اشتمل عليه النص اى
حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس وبغير صيغته كاشتمال
نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيراله اى للاصل فى حكمه بوجوده فيه اى بوجود ذلك المعنى
فى الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة

م على العجز عن التسليم فجوّز البائع عن التسليم علة للنهى عن بيع الآبق ولا ذكر لهذا العجز صريحا فى نص فى ذلك النهى الا انه مستنبط منه فان البيع مذكور فيه ولا بد له من بائع والعجز صفته فاذا لم يقدر على التسليم فليكف

بحث القياس

ثم شرع فی بیان ان ذلک المعنی یکون علی عدة انحاء فقال وهو جائز ان یکون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم لا ینفک عن الاصل کالثمنیة علة لوجوب الزکوة فی الذهب والفضة لا ینفک عنهما لانهما خلقا فی الاصل علی معنی الثمنیة وهی مشترکة بین مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحلیهما فیکون فی حلی النساء الزکوة لعلة الثمنیة والشافعی یعلل حرمة الربوا بها وهی متعدیة الی شیء والوصف العارض کالانفجار فی قوله فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء فی المستحاضة وهی عارضة للدم اذ لا یلزم ان یکون کل دم العرق منفجرا فانما وجد انفجار الدم سواء کان للمستحاضة او لغیرها من غیر السبیلین یجب به الوضوء واسما عطف علی قوله وصفا ومقابل له ای یجوز ان یکون ذلک المعنی اسما کالدم فی عین هذا المثال وهو قوله علیه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فیه لفظ الدم کان مثالا للاسم وان اعتبر فیه معنی الانفجار کان مثالا للوصف العارض کما مر وجلیا وخفیا الظاهر انه تقسیم للوصف کاللازم والعارض فالوصف الجلی هو ما یفهمه کل احد کالطواف لسؤر الهرة فی قوله انها من الطوافین والطوافات علیکم والوصف الخفی هو ما یفهمه بعض دون بعض کما فی علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعی الطعم فی المطعومات والثمنیة فی الاثمان وعند مالک الاقتیات والادخار وحکما هذا معطوف علی قوله وصفا ومقابل له ای یجوز ان یکون ذلک المعنی حکما شرعیا جامعا بین الاصل والفرع کما روی ان امرأة جاءت الی رسول الله صلعم فقالت ان ابی قد ادرکه الحج وهو شیخ کبیر لا یستمسک علی الراحلة افیجزئنی ان احج عنه فقال ارأیت لو کان علی ابیک دین فقضیته اما کان یقبل منک قالت نعم قال فدین الله احق بالقبول فقاس النبی الحج علی دین العباد والمعنی الجامع بینهما هو الدین وهو عبارة عن حق ثابت فی الذمة واجب الاداء والوجوب حکم شرعی وفردا وعددا الظاهر انه ایضا تقسیم للوصف فالوصف الفرد کالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد کالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحکما لا شبهة فی انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شک فی انه قسم للوصف واما الجلی والخفی وکذا الفرد والعدد فقد اورد علی سبیل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا فی قسم الوصف وقد یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقا فی عرفهم سواء کان وصفا او اسما او حکما علی ما سیاتی وهذا کله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ویجوز فی النص وغیره اذا کان ثابتا به ای یجوز ان یکون ذلک المعنی منصوصا فی النص کالطواف فی سؤر الهرة وان یکون فی غیر النص لکن ثابتا به

كالامثلة التى مرت الان ثم شرع فى بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال فى دلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف فى القياس بمنزلة الشاهد فى الدعوى فكما يشترط فى الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا فى الوصف فكما ان فى الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا فى الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به اى بان ظهر اثر الوصف فى جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره فى عين ذلك الحكم المعلل به لمنه فبالطريق الاولى وجملته ترتقى الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف فى عين سؤر الهرة والثانى ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى جنس ذلك الحكم وهو الذى ذكره المصنف كالصغر ظهر تاثيره فى جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولى فكذا فى ولاية النكاح والثالث ان يوثر جنسه فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان لجنسه اى الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا فى عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا فى جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد طال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعنى بصلاح الوصف ملائمته وهى ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها النبى والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف فى علة ولاية النكاح فعند الشافعى هى البكارة وعندنا هى الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعى والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعى لا عندنا فعندنا للصغر تاثير فى ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف فى نفسها ومالها ولا تهتدى اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره فى ولاية المال بالاتفاق فكذا فى ولاية النكاح فانه اى الصغر موثر فى اثبات الولاية مثل تاثير الطواف فى طهارة سؤر الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج فى كثرة المزاولة والمجى فالحاصل ان وصف

الصغر الذی نقول به فی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبی فی سؤر الهرة فی کونهما مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته ای لیل کون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمی بالموثریة دون الاطراد وهو المسمی بالطردیة ومعنی الاطراد دوران الحکم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلک لانهم اختلفوا فی معناه فقیل وجود الحکم عند وجوده و عدمه عند عدمه وقیل وجوده عند وجوده ولا یشترط عدمه عند عدمه وعلی کل تقدیر لیس هو بحجة عندنا ما لم یظهر تاثیره لان الوجود قد یکون اتفاقیا کما فی وجود الحکم عند الشرط فلا یدل علی کونه علة والعدم لا دخل له فی علیة شیء بالبداهة ولظهوره لم یتعرض له ومثله التعلیل بالنفی ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التعلیل بالنفی ووقع فی بعض النسخ قوله من جنسه ای استقصاء العدم لا یمنع الوجود من وجه آخر لان الحکم قد یثبت بعلل شتی فلا یلزم من انتفاء علة ما انتفاء جمیع العلل من الدنیا حتی یکون نفی العلة دالا علی نفی الحکم کقول الشافعی فی النکاح ای فی عدم انعقاد النکاح بشهادة النساء مع الرجال انه لیس بمال وکل ما هو لیس بمال لا ینعقد بشهادة النساء مع الرجال خلافا له فی اثباته من ان یکونا رجلین او رجل وامرأتین وعندنا لیس لعدم المالیة تاثیر فی عدم صحة بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هی کونه حقا لا یسقط بالشبهة لا کونه مالا بخلاف الحدود والقصاص فانها تندرئ بالشبهات فانه لا یثبت بشهادة النساء قط وایضا هو ادنی درجة من المال بدلیل ثبوته بالهزل الذی لا یثبت به المال فلما کان المال یثبت بشهادة النساء فبالاولی ان یثبت بها النکاح الا ان یکون السبب معینا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعلیل بالنفی ای لا یقبل التعلیل بالنفی فی حال من الاحوال الا فی حال کون السبب معینا فان عدمه یمنع وجود الحکم من وجه آخر اذ لا وجه له کقوله محمد فی ولد المغصوب انه لم یضمن لانه لم یغصب فان من غصب جاریة حاملة فولدت فی ید الغاصب ثم هلکا یضمن قیمة الجاریة دون الولد لان الغصب انما وقع علی الجاریة دون الولد فقد علل محمد ههنا بالنفی بان علة الضمان فی هذه الصورة لیست الا الغصب فبانتفائه ینتفی الضمان ضرورة وهکذا قوله فی المستخرج من البحر کاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فیه لانه لم یوجف علیه المسلمون فان علة وجوب

خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي لمثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي لانه لا بقاء الشرائع بعد وفاته وعندنا هو ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده لاحد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال ثم ذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده اي في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع تمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسألة في الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعي اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي

منہیہ ح نور الانوار مولانا محمد عبد الحلیم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

احتج به فرجعل لغير دليل فيكون فاسدا الا ان الشك امر حادث فلابد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لابد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فيه من اى القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقبل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التمسك الامر الجامع الذى لا يستقل فنفسه فى اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو فى الفرع كقولهم فى مس الذكر اى قول الشافعية فى جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه هو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم نعتبر فى المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ فى الاصل الناقض هو البول ولم يوجد فى الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء فى قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل الاحتجاج بالوصف الذى اختلف فى كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم فى الكتابة الحالة اى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلابد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك فى فساده عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى بطلان الاحتجاج بوصف لا يشك فى فساده بل هو بديهى كقولهم اى الشافعية فى وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن السبعة اى عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الاية لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهى الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة فى فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الاية لانه لا يسمى قرانا فى العرف وان سمى به فى اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بلا دليل

لاجل النفی بان یقول هذا الحکم غیر ثابت لانه لا دلیل علیه فان ادعی انه غیر ثابت فی ذهن المستدل فلا شک فی جوازه لان علمه وجدانه الدلیل یقتضی عدم وجدانه الحکم فی علمه وان ادعی انه غیر ثابت فی نفس الامر لعدم وجدانی الدلیل علیه فاختلفوا فیه فقیل هو جائز لقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فانه تعالی علم نبیه الاحتجاج بلا اجد دلیلا علی عدم حرمته وقیل جائز فی الشرعیات دون العقلیات لان مدعی النفی والاثبات فی العقلیات مدعی حقیقة الوجود والعدم فلا بد له من دلیل ولا یکفی عدم الدلیل بخلاف الشرعیات فانها لیست کذلک وعند الجمهور لیس بحجة اصلا لا فی النفی ولا فی الاثبات لقوله تعالی وقالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصاری تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین امر النبی بطلب الحجة والبرهان علی النفی والاثبات جمیعا هذا ما عندی فی حل هذا المقام ولما فرغ عن بیان التعلیل الصحیحة والفاسدة شرع فی بیان ما یوتی التعلیل لاجله صحیحا وفاسدا فقال وجملة ما یعلل له اربعة الا ان الصحیح عندنا هو الرابع علی ما سیاتی وقال بعض الشارحین انه بیان لحکم القیاس بعد الفراغ من شرطه ورکنه وهو خطاء فاحش بل بیان حکمه ما سیجیء فیما بعد فی قوله وحکمه الاصابة بغالب الرای وهذا بیان ما ثبت بالتعلیل الاول اثبات الموجب ووصفه ای اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثانی اثبات الشرط او وصفه ای اثبات ان شرط الحکم او وصفه هذا والثالث اثبات الحکم او وصفه ای اثبات ان هذا الحکم مشروع او وصفه کذا فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بینها بالترتیب فقال کالجنسیة لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فان اثبات ان الجنسیة وحدها موجبة لحرمة النساء لا ینبغی بالرای والتعلیل وانما اثبتناه باشارة النص لان الربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهی النسیئة ینبغی ان تحرم بشبهة العلة اعنی الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم فی زکوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزکوة ووصفها وهو السوم مما لا ینبغی ان یتکلم فیه ویثبت بالتعلیل وانما اثبتناه بقوله فی خمس من الابل السائمة شاة وعند مالک لا نشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالی خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها والشهود فی النکاح مثال للشرط فان الشهود شرط فی النکاح لا ینبغی ان یتکلم فیه بالرای والتعلیل وانما نثبته بقوله لا نکاح الا بشهود وقال مالک لا یشترط فیه الاشهاد بل الاعلان لقوله اعلنوا النکاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذکورة فیها ای فی شهود النکاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط

عــه قوله الا فی مقام شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحلیم رح

والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان الطلاق قوله لا نكاح الا بشهود يدل
على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي يشترطه لقوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولكونه ليس
بمال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال
للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها
بما روي انه نهى عن البتيراء والشافعي يجوزها عملا لقوله اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر
مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله
ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي يقول انها سنة لقوله لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابي بقوله
هل علي غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اي الحكم في ما لا نص فيه
بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه في الوجود
جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب والفضة لحرمة الربوا
فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان كيفية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة
على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف
على صحة تعديتها بل على حجيتها في الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل و
التعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت
الحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل يعني لو اثبات سبب وشرط او حكم ابتداء
بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب وشرط او حكم من
نص او اجماع واردنا ان نعدي به الى محل اخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق اذ له وضع القياس واما
في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد
بوصف مشترك بينه وبين اللواطة يمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف
تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا
ابتداء وتعدية فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تكرة

على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان هو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله

والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة

والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد يقول كالسلم مثال

الاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم لكنا جوزناه بالاثر وهو قوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن

معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره

ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل

الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال الاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها

اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في

تنجسها وطهارة سؤر سباع الطير مثال الاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه

حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار

وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء

ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس واما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي

وبالعكس فلذا اراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة

باثرها لابدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس

الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى

باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر

سباع الطير المذكور انفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما مررت وفي هذا

اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على

ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره

وخفي فساده كما اذا تلى اية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزئه الاصل

في هذا انه ان قرأ اية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع

قمر الاقمار شرح نور الانوار مولانا محمد عبد الحليم رحمة الله عليه

وان ركع فى موضع اية السجدة وينوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه فى الصلوة فكذا فى سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفى فساده وهو ان السجود فى التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع فى الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستترة صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الاخر ثم المستحسن بالقياس الخفى تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفى يقابل الجلى بخلاف الاقسام الاخر يعنى ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا فى الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشترى اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشترى لا يدعى عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغى ان يسلم المبيع الى المشترى ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشترى يدعى عليه وجوب تسليم المبيع عنده نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعى عليه زيادة الثمن والمشترى ينكره اى على البائع ١٢ فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضى البيع وهذا حكم اى تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفى حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشترى جميعا واختلف وارثاهما فى الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذى قلنا تحالفا ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا فى المورثين والى الاجارة اى يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار تحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فلما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعنى اذا اختلف البائع والمشترى فى مقدار الثمن بعد قبض المشترى المبيع فح كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشترى فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذى يدعيه البائع ولا يدعى على البائع شيئا لان المبيع سالم فى يده ولكن الاثر وهو قوله اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة بعينها تحالفا وترادّا القيمة وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا
غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد ولا الى الموجر والمستاجر
اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان
الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان لمن تكون فقال وشرط الاجتهاد
ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر
الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط منه و
ذلك قدر خمس مائة اية التي الفتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها
مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث الاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس
بطرقها وشرائطها المذكورة انفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الا لاختلاف
بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة
فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه
ولهذا ابين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي
حكم الاجتهاد الذي ذكره قريبا او حكم القياس الذي ذكره في الاجمال الاصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان
المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا يعلم الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب
الاربعة وهذا انما علم باثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر
فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى
لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان
الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد حتى في علم الله تعالى
وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقد رد هذا

محمد عبد الحليم قمر الاقمار شرح نور الانوار رحمه الله تعالى

اى كون كل مجتهد مصيبا عن ابى حنيفة ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه ثم اعترضه ان كلهم
مصيب فى الحق دون الواقع على ما عرف فى مقدمة البزدوى مفصلا وهذا الاختلاف فى النقليات دون
العقليات اى فى الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا فى بعض المسائل
ولا يقول احد منهما بتضليل الاخر لان ذلك ليس فى امهات المسائل التى عليها مدار الدين ولعل بعض
احدهما بالتعصب والعداوة وذكر فى بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو فى المسائل الاجتهادية دون
تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا
ابتداء وانتهاء عند البعض يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور وجماعة
اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به فى ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان
مصيبا فيه وان اخطأ فى اخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له اجر والمصيب له اجران
وقد وقعت فى زمان داود وسليمان حادثة هى الغنم حرثت قوم فحكم داود بشئ واخطأ فيه وسليمان بشئ اخر
واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما اى ففهمنا تلك الفتوى
سليمان اخر الامر وكل احد من داود وسليمان اتيناه حكما وعلما فى ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها
ان المجتهد يخطئ ويصيب من قوله وكلا اتيناه انهما مصيبان فى ابتداء المقدمات وان اخطأ داود فى اخر الامر
والقصة مع الاسئلة الى مذكورة فى الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اى ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتى حقة موثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدى
الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا فى استنباط العلة خلافا
للبعض كمشائخ العراق والكرخى فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم

فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى
تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع
لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة أن يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار
المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بأن يقول لم
توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا التقدير يلزم تصويب
كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة هنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض
اذا ادعى اولا صحة العلة ثم ينتقض بورود النقض ودعوى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم
فيه التناقض فلهذا يصلح بيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم انه يفسد
الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة
عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن جاز خصوص العلل قال امتنع حكم
هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا
امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية
وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه كما هو عند مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا
على عدم العلة وبني على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة
كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه
ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص
العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة
الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم توجد شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم
الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة
بتمامها ولكن لم يبتدئ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار

العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع لا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا ويدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث المحصول وجعل علما اخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما تبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول يصوم غد نويت لفرض رمضان فالحكم والعلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نقول فيه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العبد قصدا او تعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قطعا والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين او التفصيل وهي اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذي تدعيه وصفا علة بل العلة شيء اخر كقول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل

والشرب يضر بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعي رح في اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء اخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث

وفي الرأس لما استوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف اخر مثل ان نقول في المسألة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما او بالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون ابيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب

كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها او بعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الاخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الاخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا اقدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر

عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون

فى الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغى ان تفرض النية فيه فلا بد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمى فهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول فى جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمنى بسواء ولكن لما كان المنى اقل اخراجا وجب الغسل فيه تمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان الكثر خروجا وفى غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التى هى اصول البدن فى الحد ووقوع الاثام منه نفيا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فى نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس السائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه يجرى فيها الممانعة وما قبلها اعنى القول بموجب العلة ولا يجرى فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة فى السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا فى سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق فى المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان احد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفى تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتى وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع

ع اى مولانا عبد العلى رحمه الله تعالى عليه

بعضها لنقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض اخرمنها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض

الصوری عليها ودفعه كما نقول فی الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه

ای علی هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعی ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا

بالوصف ای ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت

كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فی مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الی موضع بخلاف

الدم السائل فانه كان فی العروق وانتقل الی فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنی الثابت بالوصف

دلالة ای ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنی الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنی الثابت

بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب ولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن يقتصر علی الاربعة

دفعا للحرج فيه ای بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير فی البدن باعتبار

ما يكون منه لا يتجزأ فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع

فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فيورد عليه

ما اذا لم يسل يعنی يورد علينا من جانب الشافعی فی المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول دفعناه

بالطريقين والثانی هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء

ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم ای ندفعه بالطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث فوجب

التطهير بعد خروج الوقت يعنی لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الی ما بعد خروج الوقت

وبالغرض ای ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل

فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فی صورة سلس البول فكذا هذا يعنی الدم كان حدثا فاذا لزم

صار عفوا ليساوی البول المقيس عليه فصار مجموع وجوه النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فی

المعارضة الواردة علی العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهی اقامة الدليل علی خلاف ما اقام

الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثانی فالنوع الاول

معارضة فيها مناقضة وهی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل علی نقيض مدعی

المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب لعلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة له ليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه اي من ان يرد على علته القلب في المال فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك ونفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع ولو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة فيمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب يجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده صار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب يجري في كثير من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية

علة للتعيين فعارضناه بالقلب جعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زيادة فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فى انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه اٰخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اى الشافعية فى حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها اى اذا فسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلى لا يجب تمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضى والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه اما المضى فى فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه اى فى النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى عملهما فى الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذى جعله الشافعى دليلا على عدم اللزوم بالشروع فى النفل وهو عدم الامضاء فى الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم على اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا ونزولا ففى الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفى النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اى شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقى هو رد الشئ على سننه الاول كما يقرر فى قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتى لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ على خلاف سننه الاول كان داخلا فى القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثانى

المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة ويسمى هذا فى عرف المناظرة معارضة بالغير وهى نوعان احدهما المعارضة فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك فى المقيس

مطالعہ قمر الاقمار شرح نور الانوار مولانا مولوی محمد عبد الحلیم رحمۃ اللہ تعالی علیہ

وكلها خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة فی علم الاصول علی ما قال وهو صحیح سواء عارضه بضد ذلک الحکم بلا زیادة وهذا هو القسم الاول منها وذلک بان یذکر علة دالة علی نقیض حکم المعلل صریحا بلا زیادة و نقصان نظیرهما اذا قال الشافعی رح المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالغسل فنقول المسح فی الرأس مسح فلا یسن تثلیثه کمسح الخف او بزیادة هی تفسیر وهذا هو القسم الثانی منها ونظیره ان نقول فی المثال المذکور وقت المعارضة ان المسح رکن فی الوضوء فلا یسن تثلیثه بعد اکماله فقولنا بعد اکماله زیادة علی قدر المعارضة ولکنه تفسیر للمقصود ولکن اشکل ان هذا المثال لیس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ما قلنا فی مسألة صوم رمضان بعد تعیینه ولم ارہنا الا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغییر عطف علی قوله تفسیر ای زیادة هی تغییر وقد بینه بقوله وفیه نفی لما لم یثبته الاول او اثبات لما لم ینفیه الاول لکن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغییر وقید له فیکون مشتملا علی القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحین ان قوله او تغییر قسم ثالث وقوله او فیه نفی لما لم یثبته الاول او اثبات لما لم ینفه الاول بکلمة او دون الواو وکل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ من تحریف الواو الی او فنظیر القسم الثالث قولنا فی الیتیمة انها صغیرة یولی علیها بولایة الانکاح کالتی لها اب فقال الشافعی هذه صغیرة فلا یولی علیها بولایة الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایة للاخ علی مال الصغیرة بالاتفاق فهذه معارضة بزیادة هی تغییر وهی قولنا بولایة الاخوة وفیه نفی لما لم یثبته الاول لانا ما اثبتنا فی التعلیل ولایة الاخوة بل مطلق الولایة حتی ینفی المعارض ایاها ولکن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولایة الاخوة انتفی سائرها اذ لا قائل بالفصل بین الاخ وغیره ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک شراء العبد المسلم لانه یملک بیعه فیملک شراءه کالمسلم فعارضه اصحاب الشافعی وقالوا ان الکافر لما ملک بیعه وجب ان یستوی فیه ابتداء الملک وبقاءه کالمسلم لکنه لا یملک القرار علیه شرعا بل یجبر علی اخراجه من ملکه فکذلک لا یملک ابتداء ملکه ففی هذه المعارضة زیادة هی تغییر وهو قوله وجب ان یستوی فیه اثبات لما لم ینفه الاول لانا ما نفینا الاستواء بین الابتداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبته الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بین

البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهر ان المقارنة
بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه
او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بضد ذلك الحكم اي لم يعارضه بضد الحكم الاول
بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة
في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت ثم تزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء
الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه
الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت
منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا ففي هذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات
النسب من الثاني لكن فيه نفي للاول لانه اذا اثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين
فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد
فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فهو اولى من الغائب فيطرح حينئذ المسألة وهو ان الملك
والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة
اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة المقيس عليه
بان يقول المعترض ليس العلة في المقيس عليه ما ذكرت بل شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلاثة اقسام كلها
باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت علته لا تتعدى وهذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع
الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة
في الاصل هي الثمنية وذلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا عللنا في
حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل القوت
عامتنا بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز في
والدخن او تختلف فيه اي تتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارضنا السائل في
المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه

قمر الاقمار حاشية نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله

وما دون الكيل فهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم يكن صفة متعدية فانفساده ظاهر لان المقصود
بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا
انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم فكل كلام صحيح في الاصل في اصل صنعة جوهره
ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز
الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما نذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في
علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد
عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيأته معا مثاله ما قال الشافعي في اعتاق الراهن العبد
المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز
هذا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا
الفرق هو المعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال
وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان تورده نحن على سبيل
الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال
وانت في الاعتاق تبطل اصلا ولا يجوز نسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك فلما فرغ
عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح
احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يأت المجيب بالترجيح صار منقطعا وان اتى به
فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات
فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين والا يكون
تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون في الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا
بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه ولهذا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح

شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده لانه
يصير كأن في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث
يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب
بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور
مقدما على خبر الواحد وفي الكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على
صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها
كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر في نسبة الموت
اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة
ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة
ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه فلو دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها
وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة و
عند الشافعي يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع
المسألة في الشقص لان حكم الجوار عندنا كذلك لكن لا يأتي فيه خلاف الشافعي ومما يقع به الترجيح ترجيح احد
القياسين على الآخر بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس في الاثر فالاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل
فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان قوة اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف
بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على
الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود
به بكون الوصف الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله
تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اه من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء لان هذا
اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى
الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اي اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع

الفاسد الى البائع بای جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين المفسر من حيث كونه حديثا او قياسا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين فيه بحكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا الايراد لو كان تعليل الخصم بجهة الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد وبكثرة اصوله اى اصول الوصف اى شهادة القياس واحد اصل واحد القياس من حيث الاصل لان الاصول يترجح على الاصل الواحد كالخبر المشهور على الواحد لا يقوى من قبيل كثرة الادلة القياسية وكثرة اوجه الشبه لشئ فان هو كالاجتهاد وكثرة الاصول ... فقو في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان هذا مسح المحدث المحض والتيمم بخلاف قول الشافعي انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل بالعدم ومن العدم ... المغصوبة اذا كان صفة بطرحه وكان ... الوصف يطرح ولا ينعكس اى اذا وجد هو الوجود وعند الوجود فقط ولا ينعكس ... العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح المسح تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس اى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكرارهما ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لان الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في الوجود ولا ظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة وتفصيله بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع منه حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها المالك ويضمن النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف ان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا

على ما ذهب اليه الشافعي واشار اليه المصنف بقوله وقال الشافعي صاحب الاصل هو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجوّز الشافعي على الظاهر وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال الترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي فمثال غلبة الاشباه قول الشافعي ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعي ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص في النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعي ان الطعم علة او الثمنية وهو وصف قليل فيفضل على القدر والجنس لانه علة بمجموعهما وهذا باطل عندنا لان الترجيح بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شرع يبحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه فقال اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اذا اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع مالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندي عقد الكتابة

قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى عليه

لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق
للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب
نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية
من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى وهي احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب
نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بعينها اذ قال السائل ان
عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ كسائر
العقود فيجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثله فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة
الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول بل لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال فهذه
الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال انما يجوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان
العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لا لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى
ثم اورد على هذا ان ابراهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاج نمرود اللعين لاثبات الاله
فقال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل
ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت
نمرود وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى
كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق و
قتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيه الا انه اشتغل بدفع الاشتباه من
الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع
مجلس المناظرة ويعترفون العجز ثم لما فرغ المصنف عن بحث الادلة الاربعة ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد
قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول
شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع
شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية ولو اريد

مبحث الاحكام

بالثبوت بالمعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق بالاحكام
الوضعية وقد ذكر هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم
والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من
العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة
فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل قد مضى ذكرها بعد مبحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا
المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه ياتي بعد في بيان الاهلية والامور المعترضة عليها
وبالجملة لا يخلو تقسيم الفقهاء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف
اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس
باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك والثاني
حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد ولهذا يباح باباحة المالك والثالث
ما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف
الصالح وحق العبد من حيث انه ازالة عار المقذوف لكن حق الله تعالى غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند
الشافعي حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو
اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب بدليل الارث وصحة الاعتياض عنه
بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة
كالايمان وفروعه من الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها
وهذه العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لان في
كل منهما هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزائد هي الفروع الباقية او نقول الزائد
في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع
لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق

وفي الزنا انكم هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا لا يجري به الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي الثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما ثبت له عليهم المؤنة والولاية وجب ان يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واعطاها الى الطالبين آخر لكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واعطاها الى الطالبين آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء حتى يجب عليه اداءه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد والمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجري الاقرار مقامه

بمجموع التصديق والاقرار فان عدم التصديق منهم ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن
اداءه اي اداء الصغير للايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث
وصلوة الجنازة ونحوهما ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام
للصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية و
ليس هذا خلفا عن خلف بل كل خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذا التطهير
بالماء اصل والتيمم خلف عنه في هذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث
بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة لكن
يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم احد على اداء المكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر
ثم استدل على ما فهم من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة
وابي يوسف لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء عند عدمه
وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموترين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء
بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء ويتفرع عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة
امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين فان التراب لما كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف
عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كما كان لا يجوز عند محمد وزفر لان التيمم لما
كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضئ فلا يجوز الاقتداء به لضعف الخلف ثم شرط ثبوت الا
بالنص ودلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرط بفتح الخاء كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال
الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فلا فيصير الخلف ما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصير الخلف عنه كذا
اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصير الخلف ايضا ونظيرهما اي ثمرة احتمال الاصل الوجود في يمين الغموس
والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل فان في مس السماء
قد فات عن المطابقة لا تترتب عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر لكن لان الانبياء والملائكة
يصعدون والاولياء عليها امكن عن العادة ولكن العجز ظاهر في الحال فتجب الكفارة واما التيمم الناقص

في دال الفصل هو ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم لما يضاف ذلك الى العلة ولا وجود كما يضاف ذلك الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب في لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة او القتل علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل سوء يفعله المدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالة فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا افتى ابو حنيفة ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه واما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب الضمان عليه لان الحكم حينئذ يضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليهما فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى

بان يقول والله لا فعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال لكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجازا خالصا بل مجاز يشبه الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فهذا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي والتفريط الذي ذهب اليه زفر وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق الا مجازا محضا لم يشب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لان يمين وهي باقية عند المحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه حينئذ قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قدرا وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل الحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان اي القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها في حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر رح لم ينتبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك

فانت طالق فان المحلل البيع بعد وجود النكاح ومع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلا يبقى انتهاء في المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق الخ فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط في حكم العلل يعنى ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه يعنى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضى وجود المحلية وشبهة التعليق بما في حكم العلة تقتضى عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج هنا الى المحل والايجاب المضاف في سببيته للحال مقابل للايجاب المعلق يعنى ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في الحال بوجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب في الحال لكن تأخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة انما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله سبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذى سمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقى وسبب في معنى العلة وسبب مجازى لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازى بعينه والثانى العلة وهو ايضا في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اى بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثانى ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شىء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استجماع هذه الاوصاف وعدمه ينبغى ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثانى ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسا

ما یکون معنی وحکما لا اسما فهذه الثلثة ما یوجد فیها وصفان بعدم وصف لکن المصنف لم یذکر ما هو معنی لا اسما ولا حکما وما هو حکم لا اسما ولا معنی وذکر عوضهما علة فی حیز الاسباب وما له شبهة العلل کما ستطلع علیه فی اثناء الکلام اذا عرفت هذا فالان نتفرع علی ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنی وحکما کالبیع المطلق الذی ای العاری عن خیار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملک والملک مضاف الیه ومعنی لانه مؤثر فیه وهو مشروع لاجله وحکما لانه یثبت الملک عنده وجوده بلا تراخ والثانی علة اسما لا حکما ولا معنی کالایجاب المعلق بالشرط وهو الذی ادخله فیما سبق فی السبب المجازی مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له فی الشرع ویضاف الحکم الیه عند وجود الشرط ولیس علة حکما لان حکمه یتاخر الی وجود الشرط ولا معنی اذ لا تاثیر له فیه قبل وجود الشرط ومن هذا القبیل الیمین بالله تعالی للکفارة علی ما قالوا والثالث علة اسما ومعنی لا حکما کالبیع بشرط الخیار فانه علة للملک اسما لانه موضوع له ومعنی لانه هو المؤثر فی ثبوت الحکم لا حکما لان ثبوت الملک متاخر الی اسقاط الخیار والبیع الموقوف عطف علی البیع بشرط الخیار و مثال ثان له وهو ان یبیع مال غیره بغیر اجازته فانه علة اسما ومعنی للملک لا حکما لتراخی الملک الی زمان اجازة المالک والایجاب المضاف الی وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدا وهو الذی سبق فی اقسام السبب فانه ایضا علة اسما ومعنی لوقوع الطلاق لا حکما لتاخره الی مجیء الغد ونصاب الزکوة قبل مضی الحول مثال رابع له فانه ایضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزکوة ویضاف الیه الوجوب بلا واسطة ومعنی لانه مؤثر فی وجوب الزکوة اذ الغناء یوجب الاحسان وهو یحصل بالنصاب لا حکما لتاخر وجوب الاداء الی حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ایضا علة للملک المنفعة اسما لانه وضع له والحکم یضاف الیه ومعنی لانه مؤثر فیه ولهذا صح تعجیل الاجرة قبل العمل لا حکما لان حکمه وهو ملک المنافع یوجد شیئا فشیئا الی انقضاء الاجل وهی معدومة الان والمعدوم لا یصلح ان یکون محلا للملک فلا یکون علة حکما والرابع علة فی حیز الاسباب یعنی لها شبه بالاسباب فهو تفسیر لما قبله وذکر له ثلثة امثلة فقال کشراء القریب فانه علة للملک والملک فی القریب علة للعتق فیکون العتق مضافا الی

قمر الاقمار شرح نور الانوار
مولانا محمد عبد الحلیم رحمة اللہ علیہ

الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب كمرض
الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب
وربما يقال انه داخل في العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى
لكونه مؤثرا في الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا او التزكية عند ابي حنيفة فانه علة
للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما
لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد قصدا وكما لو اثنوا على المشهود عليه بان
قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا ههنا او ربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم متروكه
المصنف ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين ولذا ذكرها في السبب والعلة
جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كاخر وصفي العلة التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع
منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول
والا لكان الجزء الاخر هو العلة لا مجموعهما وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم
متروك المصنف ولكن بقي قسم اخر تركه المصنف بلا ذكر في المتن وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل
في قسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة
فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك
كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا
بان اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم
ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له هو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما
نقلنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما
لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر
في ثبوتها ليس السفر بل المشقة وهي تقريبية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما
لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه انما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته

متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه فدار الحكم عليه وقد عرفت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشية من فخر الاسلام والخلف تبا بعده ثم يقول المصنف وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل هذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل لا تتقدم وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان في العلل الشرعية في حكم الجواهر فتبقى بالبقاء فلا يبعد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدم سواء كانت علة شرعية او عقلية وهي ما يتمثل وتنظم الاشياء التي تتقدم على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي او الدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في انتساب الامثلة بين الداعي والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل مقام لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل الرحم الامة بماء الغير لا متوهما منه فان لقوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا خفيا لا يقف عليه كل احد مالم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك في اليد الدال عليه مقام شغل الرحم بالماء وجعل حدوث الملك دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل الا ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل موضع حدث الملك في اليد وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الحكم دائرا عليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار الرخصة القصر والافطار على مجرد السفر

مع قطع النظر عن المشقة فان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه لكنه لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي وطيها فيه لفقد الحاجة بين الضرتين ودفع الحرج ان في الضرتين والعجز لا يمكن لو توقف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر كركوب الدواب المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احب طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب حتى يخرج به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو ثابت بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه وجوب الضمان على صاحبه كحفر البير في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل والميلان لان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البير ازالة المانع ودفع المانع من قبيل الشروط والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في غير ملكه اما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط السيلان ما فيه الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لتلف ما فيه وللنقصان الحاصل في الزق والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل

فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب القفص
الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما
وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن
التكلم بقوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق
اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار هو العبد وليس هذا الفعل منسوبا
الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب
فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل
مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة
المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف
مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا
اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى اخر الشرطين وجودا فهو شرطه اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد
الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك
او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول
بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا
لان المدار على اخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين
ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الاخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون
الاخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في
معنى العلامة وقد عده تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجئ ولكن المعدود صاحب التوضيح
من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف
الشرط بصيغته كحرف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط

نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم

قمر الاقمار

بحث الاحكام

او دلالة وهو الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما المعتبر ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم هو معنى كونه علامة هذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجوب به ثبوتا عند التعذر

منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان فان رجع شهود اليمين
وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم اصحاب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط
مع وجودهم ثم ذكر فرع شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب
ان الاحصان علامة لا شرط كما في المخالفة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا
صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان
متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف لما كان من المعلوم ان اهلية لا تكون بدون
العقل فلهذا بدأ بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم
الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا فاكثرهم عقلا
الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء في كل نوع منهم درجات
متفاوتة فقد يوازي الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير لكن اقام الشرع
البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع
واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يعرف حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه به ولا يعتبر ايمان صبي
عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ
والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان
والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم حيث قال لابيه اني اراك وقومك
في ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال اني اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا
عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب وترك الايمان فالصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان
لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من
اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي

عن ابی حنیفة وعن الشیخ ابی منصور ایضا وحینئذ لا فرق بیننا وبین المعتزلة الا فی التخریج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولکن الصحیح من قول الشیخ ابی منصور ومذهب ابی حنیفة ما ذکره المصنف بقوله نحن نقول فی الذی لم تبلغه الدعوة انه غیر مکلف بمجرد العقل فاذا لم یعتقد ایمانا ولا کفرا کان معذورا اذا لم یمض علیه مدة یتمکن فیها من التامل والاستدلال واذا اعانه الله تعالی بالتجربة وامهله لادراک العواقب لم یکن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراک مدة التامل بمنزلة الدعوة فی تنبیه القلب عن نوم الغفلة بالنظر فی الآیات الظاهرة ولیس علی حد الامهال دلیل یعتمد علیه لانه یختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل یهتدی فی زمان قلیل الی ما لا یهتدی غیره فیفوض تقدیره الی الله تعالی وقیل انه مقدر بثلثة ایام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعیف وعند الاشعریة ان غفل عن الاعتقاد حتی هلک او اعتقد الشرک ولم تبلغه الدعوة کان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم یوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص یضمن لانه لم یکفر معذورا عندنا ولم یضمن وان کان قتله حراما قبل الدعوة ولا یصح ایمان الصبی العاقل عندهم وعندنا یصح وان لم یکن مکلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله رفع القلم عن ثلث عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق وعن النائم حتی یستیقظ ولما فرغ عن بیان العقل شرع فی بیان الاهلیة الموقوفة علیه فقال والاهلیة نوعان النوع الاول اهلیة وجوب وهی بناء علی قیام الذمة ای اهلیة نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعلیه وهی عبارة عن العهد الذی عاهدنا ربنا یوم المیثاق بقوله الست بربکم قالوا بلی شهدنا فلما اقررنا بربوبیته یوم المیثاق فقد اقررنا بجمیع شرائعه الصالحة لنا وعلینا والآدمی یولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعلیه بناء علی ذلک العهد الماضی وما دام لم یولد کان جزءا من الام یعتق بعتقها ویدخل فی البیع تبعا لها ولم تکن منه صالحة لان یجب علیه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبیع الذی اشتراه الولی له وان کانت صالحة لما یجب له من العتق والارث والوصیة والنسب اذا ولد کانت صالحة لما یجب له وعلیه غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم یتصور ذلک فی حق الصبی فجاز ان یبطل الوجوب لعدم حکمه فما کان من حقوق العباد من الغرم کضمان المتلفات والعوض کثمن المبیع ونفقة الزوجات

ولا قارب لزمه ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه

ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون الحدود و

حرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التاديب لا من

انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب حتى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة

تابع فيهما وان المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة

والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود من العقوبات

هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان قاصرة تبتنى على القدرة

القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل

وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما

فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعداد هما فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ

كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه

كاملا وتبتنى عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء حتى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة

تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب

لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع

البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقامه اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب

اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام

اشار المصنف اليها على الترتيب فقال ففي حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من

الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم

الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث

اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق الاحكام الاخروية لانه نفع يقع في حقه وانما قلنا

بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا

وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا وهذا هو القسم الثانى والمراد بالكفر هو الردة يعنى لو ارتد الصبى تعتبر ردته عند ابى حنيفة ومحمد رح فى حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب عليه شئ كالمرتد وعند ابى يوسف والشافعى لا تصح ردته فى حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وما هو دائر بين الامرين اى بين كونه حسنا فى زمان وقبيحا فى زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة وضمان فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضى فيه وان افسد لا يجب عليه القضاء وفى صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداء فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اى مباشرة الصبى من غير رضاء الولى واذنه وهذا هو القسم الرابع وفى الضرر المحض الذى لا يشوبه نفع دنياوى كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبى واقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت فى حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس هو قوله وفى الدائر بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأى الولى فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفة روايتان فى رواية ينفذ وفى رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اى عبارة الصبى فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولى بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط

وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاها الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعند نا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعند نا ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبي له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده يأتي المكتسب الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه واذا عرفت هذا فالان يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر وانما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول ولادة كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأته مسلمة تكون تحت كافر والاجنون لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء

شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمة الله عليه

اى رُفع عن الصبى التام اداء الايمان فلو لم يقر فى اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه العهدة اى خلص الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعنى سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح عنه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اى يجاز الصبى ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوهما مما فيه نفع محض فقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى واورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغى ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافيان اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على فعل الخلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب الثابتة كما فى الصبى بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع فى حقه لكنه اذا امتد الجنون الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فعند ابى يوسف هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم وقبل تمام يوم وليلة فى الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس فمااراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج فى كل العبادات فقال وحد الامتداد فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رحمه الله يعنى ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار وفى الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لو كان مفيقا

في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من مال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال و المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره لا الانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا لان في الصوم ميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه به وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا تنفر الطبع عنه وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى

شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى عليه

بالثانية غالباً فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يشكله فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالباً ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسياً لانه لا يغلب فيهما اذ لك اذ حالة الصلوة وهيأتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذراً في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب لا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب بحل الوقت لا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قرأته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض في فوت قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثاً بكل حال اي سواء كان مضطجعاً او متكئاً قائماً او قاعداً او راكعاً او ساجداً بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعاً او متكئاً او مستنداً الا اذا كان قائماً او قاعداً او راكعاً او ساجداً وقد يحتمل الامتداد وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي اذا اغمى عليه وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا الفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمى عليه يوماً وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصلوة نادر فلا يعتبر حتى لو اغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادراً ففي الزكوة اولى لان بدنه استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي

بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات وان كان بحسب الحس قوى الجسم من الحر شرع جزاء
على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا فى الاصل اى
اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا ترد ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم يبقى عليه وعلى
اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض
خراج يبقى الخراج على حاله ولا يتغير واليه اشار بقوله لكنه فى البقاء صار من الامور الحكمية اى صار
فى البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك
والابتذال اى بسبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومتبذلا والعرضة فى الاصل خرقة
القصاب التى يمسح بها دسومة يده وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يمكن ان يوصف
العبد بكونه مرقوقا البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزى
زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له
فى النصف الاخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق
كالعتق الذى هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية
والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى
لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان
يثبت العتق فى الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق فى شىء فيلزم المؤثر بدون الاثر او
يثبت العتق فى البعض فيلزم تجزى العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر
بدون الاثر او تجزى العتق وفى بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزى العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل و
قال ابو حنيفة انه ازالة الملك وهو متجز لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك
لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزى دون الرق والعتق الذى
هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب
يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالا

قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

فلا تجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز قيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك العبد المكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق بمكاسبه يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازاله لو هم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولاينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك للدم لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين ما لم يعتق او لم يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحرفان للحر ان تحل اربع نسوة والرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ان الة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا يستحق الاثم قاتله فيجب الكفارة عليه والمقومة بالدار اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد

مثل الحر فی العصمة یقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة فی المعنی الاصلی الذی یبتنی علیه القصاص والکرامات الاخر صفة زائدة فی الحر لا یتعلق بها القصاص کما یجری ذلک فیما بین الذکر والانثی وان کان ینتقص بدل دمها عن بدل دم الذکر وعند الشافعی لا یقتل الحر بالعبد لعدم اهلیة الکرامات الانسانیة فامتنع القصاص لعدم المساواة وصح امان الماذون عطف علی قوله یقتل ای ولاجل کون العبد مثل الحر فی العصمة صح امان الماذون بالقتال لا الماذون فی التجارة للکفار لانه لما اذنه المولی بالقتال صار شریکا فی الغنیمة فالامان تصرف فی حق نفسه قصدا ثم یکون فی حق غیره ضمنا وانما قید بالماذون لان فی امان المحجور خلافا فعند ابی حنیفة لا یصح لانه لا حق له فی الجهاد حتی یکون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعی یصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدین ولعله فیه یکون مصلحة للمسلمین واقراره بالحدود والقصاص ای صح اقرار العبد الماذون بما یوجب الحدود والقصاص وان کان یشترک فیه المحجور ایضا لان اقراره یصیر ملاقیا حق نفسه الذی هو الدم وان کان اتلاف مالیة المولی بطریق الضمن وبالسرقة المستهلکة والقائمة فیجب القطع فی المستهلکة ولا ضمان علیه لانه لا یجتمع مع القطع ویرد المال فی القائمة الی المسروق منه ویقطع وهذا کله فی الماذون وفی المحجور اختلاف ای ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان کان المال هالکا قطع ولا ضمان وان کان قائما فان صدقه المولی قطع ویرد وان کذبه المولی ففیه اختلاف فعند ابی حنیفة یقطع ویرد وعند ابی یوسف یقطع ولا یرد ولکن یضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد لا یقطع ولا یرد بل یضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الکل فی کتب الفقه والمرض عطف علی ما قبله وهو حالة للبدن یزول بها اعتدال الطبیعة وانه لا ینافی اهلیة الحکم والعبارة ای یکون اهلا لوجوب الحکم وللتعبیر عن المقاصد بالعبارة حتی صح نکاحه وطلاقه وسائر ما یتعلق بعبارته ولکنه لما کان سبب الموت وانه ای والحال ان الموت عجز خالص کان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات علیه بالقدرة الممکنة فیصلی قاعدا ان لم یقدر علی القیام ومستلقیا ان لم یقدر علی القعود ولما کان الموت علة الخلافة ای خلافة الوارث والغرماء فی ماله کان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغریم

قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحلیم رحمه الله تعالی علیه

بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الغريم والوارث فيكون المريض محجورا
عن قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث لكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت
ويموت من ذلك المرض فحينئذ يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا الى اوله اى يقال عند الموت
انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله ما يتعلق به صيانة الحق لان انما
يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج
الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع
باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى
ان يصح حينئذ ثم ينتقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى
جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء والورثة و
اما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال
اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن
فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة
الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما
عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة
والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة
فينبغى ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم
فى حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد

الى القضاء مع انه لاحرج فى قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام فى ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لاحرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد فى احد عشر شهرا مما لاحرج فيه بخلاف الصلوة فان فى قضاء صلوة عشرة ايام فى كل عشرين يوما مما يفضى الى الحرج غالبا فلهذا نعفى والموت عطف على ما قبله وهو اخر الامور

المعترضة السماوية وانه ينافى الاهلية فى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولى كما زعم الشافعى وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهى تساوى الصلوة والصوم فى البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذب به بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان

يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير فاشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان

حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشترى والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا

من غير ان تدخل فى التركة وتقسم على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم

اليها اى الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل يعنى ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه فى الدنيا فلا يطالبه من اولاده وانما ياخذه فى الاخرة ولهذا اى لاجل انه لم يبق فى ذمة

دين قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هى ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال وكفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه يصح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت

لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به فى الاخرة بخلاف العبد المحجور اذا اقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته فى حقه كاملة

تم الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى عليه

مولانا محمد عبد الحى رحمة الله تعالى عليه

وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتق فيطالب في الحال فلما صحت الكفالة عنه ولكن يوخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اى المشروع حقا للميت بقي له ما تقضى به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه يتشفى بغنائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به نسبا اى قرابة او سببا اى زوجية او دينا بلا نسب وسبب يوضع في بيت المال تقضى به حوائج المسلمين ولهذا اى لان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة وبقي المولى حيا يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذ لم يترك وفاء لا ينبغي لاولاده ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشافعي رح يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله لعائشة رض لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعني بقي للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدء وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفي الصدور للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية على اوليائه من حيث انتفاعهم

بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت ولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت

لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتباران السبب انعقد

للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص

غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك

الثار وهو ولكن لما كان مغنى واحدا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة

ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوزله بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز

للحاضران يستوفى لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر

وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان

بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لا يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره

لان الكل مستقل فى هذا الباب لا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى

اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها واذا انقلب

القصاص مالا بالصلح او يعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى يقضى ديونه منه و

تنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص

والخلف قد يفارق الاصل فى الاحكام كالتيمم فارق الوضوء فى اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما فى

الدية فينبغى ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما

يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها

بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه امر بتوريث امرأة اشيم الضبابى من عقل زوجها اشيم وله

اى للميت حكم الاحياء فى احكام الاخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه

من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب وعقاب بواسطة الطاعات والمعاصى كلها يجده الميت فى القبر

ويدركه كالحى واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا فى بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله

ومكتسب عطف على قوله سماوى وهو ما كان لاختيار العبد مدخل فى حصوله وهذا انواع الاول الجهل الخ

هو ضد العلم فانما هي من الامور المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي باطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى بيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله لامرأة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمدا بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين

الاباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الاخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل بكل حال سواء ظن انها تحل له اولا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاءهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الان لان المولى يستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح يثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر هذا الجهل وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والماذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على راي المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل وبقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني بجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات

قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا محمد عبد الحليم رحمة الله تعالى عليه

كالاغماء كذلك وان كان من محظور اى حصل من شرب شئ محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافى الخطاب بالاجماع لان
قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا فى حال السكر فهو المطلوب انه لا ينافى الخطاب وان
كان فى حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته فى الطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون
عذرا له فى ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر
لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة
لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة
لله كالقذف والقصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف
ما اذا زنى فى حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد
بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعنى لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقى او المجازى بل
يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تحمل الاولى ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم
يوضع له او ان يقول ولا يصلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد
بالشئ ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافى اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافى الرضاء بالمباشرة يعنى ان
الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد لارض
الحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا فى البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لا بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق
من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان فى العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط ذكره
فى العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة
وهذا لا يحصل بذكره فى العقد اما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس بباتا بل
معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره فى عين العقد والتلجئة كالهزل فلا ينافى الاهلية وهى فى اللغة

ماخوذة من الايماء اى الاضطرار فكانه يلجئها ان يجئ شئ اى ان ياتى امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لا بل مصلحة دعت اليه ولم يكن فى الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء فى انه لا ينافى الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان فى السر ان يظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما فى الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن اربع حالات بينهما فى كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اى اتفقا فى السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اى انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون المبيع صحيحا ففى الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اى على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض بل كانا خالى الذهن عنهما او اختلفا فى البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالى الذهن واما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففى صورة عدم حضور شئ تكون المواضعة هو الاصل وفى صورة الاختلاف يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام المواضعة باصل البيع وان كان ذلك فى القدر بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع فى العلانية ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفى الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر فى بعض النسخ وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما

للف بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذى هو غير داخل فى البيع شرط القبول الاخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلابد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وهو رواية عن ابى حنيفة ايضا وان كان ذلك فى الجنس بان يواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مأته دينار والعقد بيننا وبينكم على مأته درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جادان فى اصل العقد فلابد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابى حنيفة وصاحبيه ووجه الفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبرا البيع فى الاول منعقدا بالالف وفى الثانى بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد ممكن فى الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الاخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثانى اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان فى الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها ويطلقها ويعتقها بحضور الناس وليس فى الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون فى الواقع كذلك ليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففى هذه الصور فى كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها انى انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او على عدم حضور شئ منهما او اختلفا فيه وان هزلا فى القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر

فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابى حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين فى البيع والالف فى النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر فى فساد البيع ولا يؤثر فى فساد النكاح لا فى اصل العقد ولا فى الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنكاح جائز بالف فى رواية محمد عن ابى حنيفة رح وقيل بالفين فى رواية ابى يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر فى النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر حينئذ مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان فى الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل فى الصور الثلث اما فى الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا فى الواقع لم يذكر فى العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما فى الاخريين ففى رواية محمد عن ابى حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفى رواية ابى يوسف عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما فى البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود فى كل احد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون فى الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن فى هذا المقام فذكر فى بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما ولا تختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها فى الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على عدم الحضور او اختلفا فيه بطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل فى معنى خيار الشرط وقد نص فى خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال

الا ان اشاءت المرأة فح تجب المال عليها للزوج وان اعرضا اى الزوجان عن المواضعة و اتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وما لهما ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق لزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ ولم يتعرضه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين في البدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اى بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد لم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض واختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار و يكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق

الرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعی الاعراض لکونه هو الاصل وهذا کله فی الانشاءات

وان کان فی ذلک ای الهزل فی الاقرار بما یحتمل الفسخ کالبیع بان یواضعا علی ان یقرا بالبیع بحضور الناس ولم یکن

فی الواقع اقرار وبما لا یحتمله کالنکاح والطلاق بان یواضعا علی ان یقرا بالنکاح والطلاق بحضور العامة ولم

یکن بینهما اقرار فالهزل یبطله لان الاقرار یحتمل للصدق والکذب والمخبر عنه اذا کان باطلا فالاخبار به کیف

یصیر حقا والهزل فی الردة کفر ای اذا تلفظ بالفاظ الکفر هزلا یصیر کافرا ویرد علیه انه کیف یکون کافرا

مع انه لم یعتقد به فاجاب بقوله لا بما هزل به ای لیس کفره بلفظ هزل به من غیر اعتقاد لکن بعین

الهزل لکونه استخفافا بالدین وهو کفر لقوله تعالی قل ابالله وایاته ورسوله کنتم تستهزءون لا تعتذروا

قد کفرتم بعد ایمانکم والسفه عطف علی ما قبله وهو فی اللغة الخفة وفی الاصطلاح ما عرفه المصنف

بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان کان اصله مشروعا وهو السرف والتبذیر ای تجاوز الحد و

تفریق المال سرافا وذلک لا یوجب خللا فی الاهلیة ولا یمنع شیئا من احکام الشرع من الوجوب له وعلیه

فیکون مطالبا بالاحکام کلها ویمنع مال عنه ای مال السفیه عن السفیه فی اول ما یبلغ بالنص وهو قوله تعالی ولا تؤتوا

السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاما وفی الایة توجیهان احدهما ان تکون المعنی علی ظاهره ای لا تؤتوا

یا ایها الاولیاء السفهاء من الازواج والاولاد اموالکم التی جعل الله لکم فیها قیاما ما لا نهم یضیعونها بلا

تدبیرهم تحتاجون الیه لاجل نفقاتهم ولا یؤتونکم وحینئذ لا یکون الایة مما نحن فیه والثانی ان یکون معنی

اموالکم اموالهم انما اضیفت الیهم لاجل القیام بتدبیرها وحینئذ یکون متمسکا لما نحن فیه ای لا تؤتوا السفهاء

اموالهم التی جعل الله لکم فیها تدبیرها وقیامها ویدل علی هذا المعنی قوله فیما بعده فان انستم منهم

رشدا فادفعوا الیهم اموالهم ولهذا قال ابو یوسف ومحمد انه لا یدفع الیه المال ما لم یؤنس منه

الرشد لاجل هذه الایة وقال ابو حنیفة رح اذا بلغ خمسا وعشرین سنة یدفع الیه المال وان لم یونس منه

الرشد لانه یصیر المرء فی هذه المدة جدا اذ ادنی مدة البلوغ اثنی عشر سنة وادنی مدة الحمل ستة اشهر

فیصیر ابا واذا ضوعف ذلک یصیر جدا فلا یلیق منع المال بعده وهذا القدر ای عدم اعطائه المال مما

اجمعوا علیه ولکنهم اختلفوا فی سوائه علیه وهو کونه محجورا عن التصرفات فعنده لا یکون محجورا وعندهما

يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابی حنیفة رح ای سواء كان فی تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فی تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبی والمجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وانه لا ينافی الاهلية ای اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيؤثر السفر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا فی اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغی ان يصح الافطار فی يوم سافر ايضا فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الفطر بخلاف المريض اذا نوی الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوی لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو فطر المسافر فی الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذی نوی الصوم فی بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فی حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوی لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فی حال المرض واحكام السفر ای الرخصة التی تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبی ع فانه كان يرخص للمسافرين حين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالمسيرة فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده

ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة فى حق الجميع اذ لو توقف الترخص على عموم العلة لم يثبت الترفيه
فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والخطاء عطف على ما قبله وهو فى اللغة ضد الصواب فى الاصطلاح وقوع
الشئ على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطأ المجتهد
فى الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون اثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة فى دفع العقوبة حتى لا يأثم
الخاطئ ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير
اثما كاثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون اثما اثم العمد
ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف
مال انسان خطأ ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطاء لان كلها من حقوق العباد ويدل المحل
لا جزاء الفعل وصح طلاقه اى طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدى فجرى على لسانه
انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن
امتى الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث
رفع حكم الاخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى
قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدر الايجاب منك كان خطاء اذ لو لم
يصدقه فى ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعنى ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه
اختيارى فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة
المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا الكره وهو اى الاكراه على ثلثة
اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ والاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه
بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك اولاقطعن يدك فحينئذ يعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد
الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره صحيحا ولكن يعدم
او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته ونحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته يعنى بجميع

ALLAMA IQBAL LIBRARY
1936

الاقسام لا ینافی الخطاب لا الاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب وعلى الاهلية ولانه متردد بين فرض وحظر واباحة
ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به منقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففي بعض الصور العمل فرض كأكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه
يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعض العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة
فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفي بعضه
العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه ملجئا
والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم
وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع
الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا ففرض
وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافي الاختيار
اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره بالكسر وجب ترجيح الصحيح
على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيجعل الفعل
المكره بالكسر ويلزمه حكمه والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو
اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مواخذا بفعله ثم شرح هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره
اذ التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره
كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء في الايلاء
والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره
على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره
بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة
ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به
لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا بوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب وهو
الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطي في الزنا فيقتصر على المكره

ALLAMA
IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR
HELP TO KEEP THIS BOOK
FRESH AND CLEAN